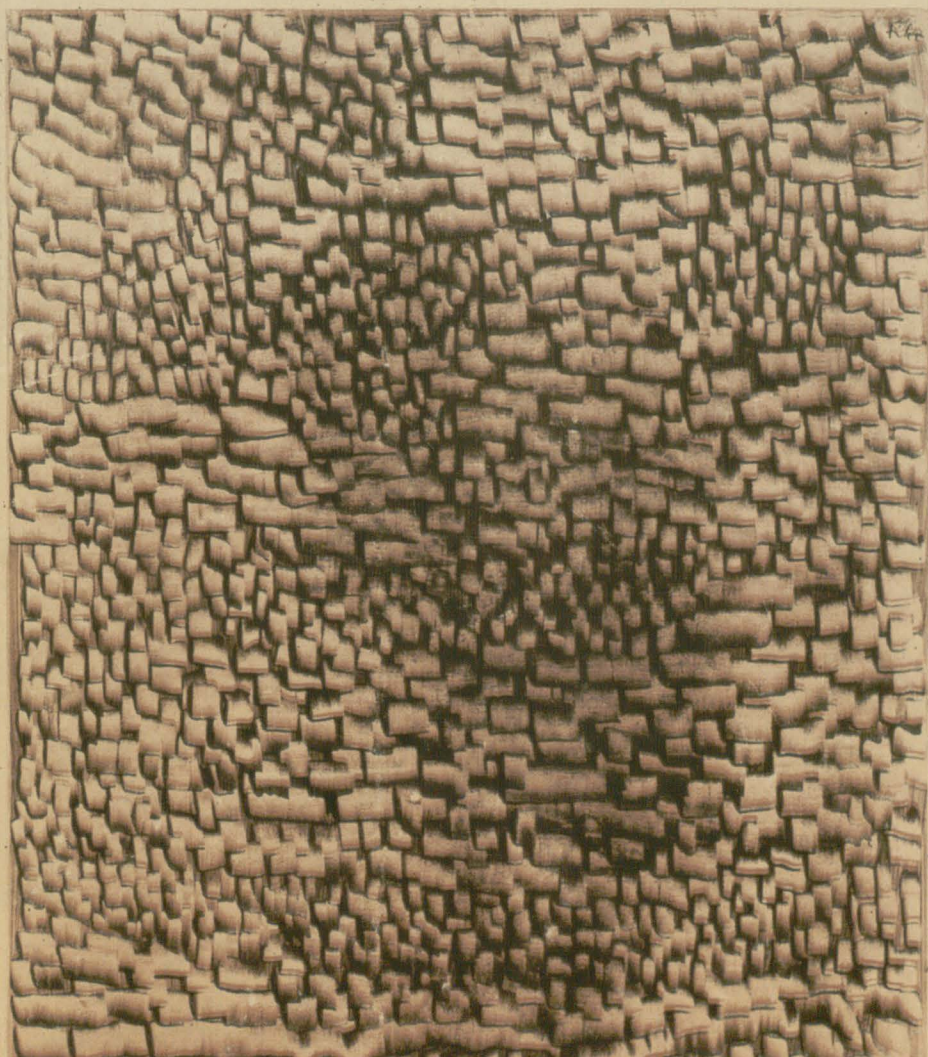


Secolul 20

REDACTOR RESPONSABIL DE NUMĂR
ȘTEFAN AUG. DOINAȘ

COPERTA:
PAUL KLEE
1879 — 1940

Acuarelă (Băile Galeria, Beyersdorf)

<https://biblioteca-digitala.ro>



Secolul 20

REVISTĂ DE SINTEZĂ

editată de Uniunea Scriitorilor din România

LITERATURĂ UNIVERSALĂ — ARTE — DIALOGUL CULTURILOR

Redacția:

DAN HĂULICĂ redactor-șef, ȘTEFAN AUG. DOINAȘ redactor-șef adjunct, ROGER CÂMPEANU secretar general de redacție, ALEXANDRU BACIU, GEO ȘERBAN, ALINA LEDEANU, IOANA IERONIM, MARIA DINESCU, ALEXANDRU AL. ȘAHIGHIAN, RADU R. ȘERBAN, ILIEȘ CÂMPEANU

325-326-327

SUMAR

LIMBAJUL

SECOLUL 20: *Pentru filozofia limbajului* • 6

CONSTANTIN NOICA: *Repede aruncătură de privire asupra limbii* • 9

LAUDĂ LIMBII

PAUL VALÉRY: *Pythia* (fragment final); VICTOR HUGO: *Răspuns la un act de acuzare* (fragment); ARTHUR RIMBAUD: *Vocale*; CHRISTIAN MORGENSTERN: *Critica limbajului*; FRANZ WERFEL: *Legenda limbii*; ȘTEFAN GEORGE: *Cuvîntul*; RAINER MARIA RILKE: *Bielele vorbe*; GOTTFRIED BENN: *O corbă*; WALLACE STEVENS: *Oameni făcuți din cuvinte*; JOSEF WEINHEBER: *Odă literelor*; HERMANN HESSE: *Limbaj*; PIERRE EMMANUEL: *A*; ZBIGNIEW BIENKOWSKI: *Odă dicționarului* (fragment). Selecție și traduceri de Ștefan Aug. Doinaș • 22

CONTRIBUȚII ROMÂNEȘTI

MIHAI ȘORA: *Limba maternă, Matematica și Muzica sau despre un TRI VIUM SINE QUO NON* • 36

ȘTEFAN AUG. DOINAȘ: *Fragmente despre limbaj* ● 43
 HENRI WALD: *Rolul antropogenetic al limbajului* ● 51
 ANDREI PLEȘU: *Limba păsărilor*. Note pe marginea unui dialog platonian. ● 63
 DAN PETRESCU: *Ma mi la pa ni pa ta pa* ● 85
 ERNST JÜNGER: *Lauda vocalelor* (fragment), în românește de Grete Tartler. ● 93
 GRETE TARTLER: *Lauda consoanelor* ● 107

LIMBA ȘI ARTA SCRISULUI

FRANCIS PONGE: *Proeme, Drama exprimării, Preumblare prin serele noastre, Retorică, Despre rațiunile de a scrie, Despre modificarea lucrurilor prin cuvânt, Note la un poem despre Mallarmé* ● 119
 FRANCIS PONGE: „...acest gust pentru cuvintele franceze...”, fragmente dintr-un dialog cu Philippe Sollers. Selecție și traduceri de Alina Ledeanu ● 124
 ALINA LEDEANU: *Francis Ponge sau „Le parti pris des mots”* ● 127
 NATHALIE SARRAUTE: *Folosirea cuvintelor Ich sterbe, Cuvântul iubire, Nu înțeleg*, în românește de Alina Ledeanu ● 129
 IRINA MAVRODIN: „*L’Usage de la parole*”: o artă poetică ● 140

CINCI DIRECȚII CARDINALE

ALEXANDRU BOBOC: *Prolegomene la o Filozofie modernă a limbajului* ● 144

[[WILHELM VON HUMBOLDT

Fragmente lingvistice, în românește de Ștefan Aug. Doinaș ● 161

EDUARD SAPIR

Limbă, Rasă și Cultură, în românește de Radu R. Șerban ● 165

FERDINAND DE SAUSSURE

Obiectul lingvisticii (fragment), în românește de Anca Cosăceanu ● 172

MARTIN HEIDEGGER

Despre gândirea și vorbirea nonobiectivatoare, în românește de Thomas Klcinger și Gabriel Liiceanu ● 177

LUDWIG WITTGENSTEIN

Observații amestecate, în românește de Ștefan Aug. Doinaș ● 183

MOMENTE ALE REFLECȚIEI FILOZOFICE ASUPRA LIMBAJULUI

Fragmente de studii

PLATON

HANS-GEORG GADAMER: *Limba și Logosul*, traducere de Horia Stanca ● 191

ARISTOTEL

ETIENNE GILSON: *Limbaajul ca fapt uman*, traducere de Ilieș Câmpeanu ● 199

LEIBNIZ

GÉRARD GENETTE: *Hermogene logothet*, traducere de Alina Ledeanu ● 207

NIETZSCHE

BERNARD PAUTRAT: *Imperiul metaforei*, traducere de Ștefan Aug. Doinaș ● 214

HUSSERL

ALEXANDRU BOBOC: *Husserl despre logica semnelor (Semiotică)* ● 221

MAUTHNER

ALLAN S. JANIK: *Fritz Mauthner și critica limbajului*, traducere de Petru Creția ● 229

Fragmente de texte originale

CASSIRER

ERNST CASSIRER: *Limbaj și mit*, traducere de Horia Stanca ● 235

MERLEAU PONTY

MARTIN BUBER: *Eu și tu*, traducere de Thomas Kleininger ● 241

MAURICE MERLEAU-PONTY: *Corpul ca expresie și gândirea*, traducere de Horia Stanca. ● 251

BLANCHOT

MAURICE BLANCHOT: *Logos și Thanatos*, traducere de Alina Ledeanu ● 258

ÎN TRE NEOLOGISM ȘI RADICAL LINGVISTIC

ÖSTEN SJÖSTRAND: Poeme: *La origine încă, Timpul a intrat în casa Vărsătorului, Noua știință, O teorie a rezistenței*, în românește cu o prezentare de Ștefan Aug. Doinaș: „*Sugestia apocaliptică a neologismului*” ● 264
GUIDO BALLÖ: Poeme: *Măd, Metropolă, Struțul, Corbul, Scroafa, Floare, Pupăza*, în românește cu o prezentare de Ștefan Aug. Doinaș: *Lirica radicalelor lingvistice* ● 270

LIMBAJUL FILOZOFIC

PRO ȘI CONTRA

FRITZ MAUTHNER: *Superstiția conceptelor iluzorii*, în românește de Thomas Kleininger. ● 275

PAUL VALÉRY: *Leonardo și filozofii*, în românește de Marius Ghica. ● 282

JACQUES BOUVERESSE: *Limba obişnuit și filozofie*, în românește de Horia Stanca. ● 286

GABRIEL LIICEANU: *Despre genurile și limbajul filozofiei* ● 293

O NOUĂ RAMURĂ A LINGVISTICII PRAGMATICA

ANCA COSĂCEANU: *Peisaje pragmatice* ● 300

FRANÇOIS RÉCANATI: *Dezvoltarea Pragmaticii*, traducere de Anca Cosăceanu ● 303

●
PAUL RICOEUR: *Structura, cuvîntul, evenimentul*, în românește de ALINA LEDEANU ● 309

Gérard de Lairese. Planșă din *Les Principes du Dessin*
(Amsterdam, 1719) →

Fotografii de MIHAI CUCU



LIMBAJUL

Pentru filozofia limbajului

Concepția și structura acestui număr al revistei noastre, consacrat problematicii Limbajului, este rezultatul unor riscuri asumate.

Risc, mai întâi, de a nu putea să acoperim — oricât spirit de sinteză sumară am fi cheltuit — întreaga arie, atât de vastă și variată, a chestiunilor care se pun. „Limbajul este o răscruce de probleme. Prezența lui în cîmpul cultural contemporan nu s-ar explica probabil fără o complexitate nativă și o multiplicitate de planuri pe care rareori încercăm să le analizăm. Esențial omului, el nu poate fi determinat dintr-o singură parte: toate științele omului pot să contribuie la elucidarea lui, fără a-i epuiza, de altfel, studiul. El transcende demersurile lor în măsura în care corespunde puterii înseși a omului de a transcende fenomenele. De unde, partea de mister, ireductibil, care stirnește interesul ce i se poartă“ (André Jacob, *Points de vue sur le langage*, Klincksieck, 1969, p. 7).

Risc, în al doilea rînd, de a opera o opțiune, inevitabilă de altfel, între o abordare filozofică și alta științifică a acestor probleme. „Limbajul a fost și rămîne în ultimă analiză o problemă filozofică, scrie același autor. Cu atît mai mult, cu cît filozofia nu e în anumite privințe decît prelungirea mai sistematică a proiectului său fundamental: a sesiza, a analiza și a interpreta existența. Reflecția pe care o desfășoară ea nu trebuie să se exercite mai puțin asupra activităților spontane — între care limbajul curent — ce se manifestă în contact cu această experiență“.

Risc, în consecință, de a ne atrage reproșul superior al unui anumit scientism, pentru care a căuta problemele Limbii în Filozofie, nu în Lingvistică, apare ca o metodă anacronică, similară celei care ar evita, de pildă, Chimia și Astronomia, pentru a se adresa Alchimiei și Astrologiei. Ce valoare poate să aibă un asemenea reproș? O mulțime de științe s-au desprins, desigur, cu timpul, în mod categoric și definitiv, de primele lor jaloane, puse cîndva de un Aristotel; o mulțime de idoli ai cunoașterii au fost dărîmați de ascultul spiritului științific; o seamă de afirmații ale Stagiritului au fost pentru totdeauna respinse. Dar Lingvistica de azi se află, oare, în aceeași situație, față de un — să zicem — Platon, Leibniz, Descartes?

Odată săvîrșită această opțiune, în favoarea demersului filozofic, adevăratul risc se arată a fi prezent în chiar cîmpul opțiunii noastre: imposibilitatea de a marca toate momentele de seamă ale unei perspective istorice; așadar, nevoia de a prezenta trunchiat interminabil-pasionantul dialog în contradictoriu, pe diverse „teme“ de Limbă, pe care-l poartă cu sine însuși, de două mii de ani, spiritul european. Urechea intelectuală a omenirii îl aude neîncetat. Să amintim, acum și aici, jenant de sumar și de haotic, cîteva din superbe sale replici?

„Cuvintele imită lucrurile prin natura lor“/, „Cuvintele semnifică prin convenție“ — așa începe acest uluitor dialog, inițiat cîndva de Platon și Aristotel; iar dacă, peste sute de ani, un Merleau-Ponty declară că „nu există semn natural“, înseamnă, oare, că disputa s-a încheiat? „Semnul lingvistic se compară cu un compus chimic“, susține Lingvistica prin Saussure; „Semnul lingvistic se compară cu un organism viu“, replică Filozofia prin Gilson. „Fiecare limbă e o viziune particulară asupra lumii“, zicea Humboldt în secolul trecut; „Nu limba, ci tehnica și experiența comandă viziunea noastră asupra lumii“, obiectează astăzi Georges Mounin. „Limbajul e o simply

unealtă relațională“, precizează un savant ca André Martinet; „Limbajul nu e mijloc, ci manifestare“, răspunde un gânditor ca Heidegger. Alain crede că „limba comună e cel mai bun instrument pentru a gândi“; în timp ce Frege consideră că „limba naturală e improprie uzului științific“. Dacă un Swift își permite să se amuze, scriind că vestita Academie din Lagado practică limbajul „prin lucruri“, Jakobson ripostează printr-o glumă serioasă, zicînd: „E imposibil să vorbești *prin lucruri* despre o balenă absentă“. Din perspectivă ontologică, „numai discursul adevărat face posibilă tăcerea autentică“ (Heidegger); din perspectivă psihanalitică, „orice lapsus vorbește“ (Freud). „Despre ceea ce nu putem vorbi, trebuie să tăcem“, recomandă Wittgenstein; „Numai că lucrurile despre care nu putem vorbi, tocmai ele vorbesc în noi, așa cum vorbeau în cugetul anticilor: zei, timp, suflete, univers, viață“ obiectează C. Noica. „Inconștientul e structurat ca un limbaj“, ne previne Lacan; dar Benveniste precizează: „Discursul inconștientului nu e propriu zis lingvistic“. Scriitorii, confrunțați cu fenomenul intertextualității, au de ales între Heidegger care scrie: „Traducerea e o binefacere pentru popoare“, și Mounin care exclamă: „Traducerea — ce scandal pentru lingvistica modernă!“ Acum citeva veacuri, un filozof credea că animalele nu au grai (Descartes); azi un om de știință vorbește despre creativitatea lingvistică a cimpanzeilor (Mireille Bertrand). În fine, să menționăm poziția celor ce condamnă scrisul, comparativ cu vorbirea orală, (Platon, Saussure, Lévi-Strauss, Mac Luhan) și cei ce-l consideră condiție și încoronare a ei (Leibniz, Hegel, Comte, Cassirer, Derrida, Ricoeur); cit despre Bachelard, deopotrivă captivat de Arte și Științe, acesta supralicitează de la Mallarmé spre M. Blanchot: „Filozoful vorbește de fenomen și de nume; de ce n-ar acorda atenție ființei cărții, acestui *biblioman*?“

Încă de la începuturile gândirii europene, Grecii au pus problema raportului între Limbaj și Realitate, și s-ar părea că această inserție inițială a problemei nu a fost încă depășită; dacă nu pentru teoreticieni, măcar pentru acei practicieni ai Limbajului care sunt scriitorii. Ca atare, toate interogațiile ei intră, încă, în sfera reflecției filozofice. Pe de altă parte, tentativa sauriană — de a stabili un statut autonom lingvisticului ca atare și de a elabora conceptele de bază ale unei noi discipline — se arată a nu rezista întotdeauna criticii filozofice. Să ne amintim doar examenul pe care Etienne Gilson îl face termenului de *valoare pură*, utilizat de Saussure pentru a defini sistemul Limbii, sau de logica implacabilă cu care Noica divulgă, la același lingvist, „cercul vicios“ al raportului Lingvistică-Semiologie.

Cît despre chestiunea realității Limbajului, Filozofia este aproape somată să se pronunțe. Chiar dacă Limbajul e doar un sistem închis de semne, cine va obliga semnul — această „prezență a unei absențe“ — să se definească? Omiterea, conștientă și sistematică, din discuție a *referentului*, popasul exclusiv la nivelul *semnificatului* și *semnificantului*, pot să satisfacă metoda structuralistă; dar nu devin satisfăcătoare pentru o investigație speculativă: aceasta ajunge inevitabil la afirmația că „limbajul e mai mult decît limbaj“; paradox numai aparent (oare nu spusese deja Bertrand Russell: „Cuvintele sunt destinate să trateze despre alte lucruri, nu despre cuvinte...“?), care trebuie să dea de gîndit lingvistului. Cum scrie același A. Jacob: „filozofia este fără îndoială inseparabilă de limbaj, nu numai pentru că aceasta este formal într-un fel sau altul *discurs*, ci pentru că în însăși intenția sa ea este o punere *en question* a realității“ (*Ibid.* 23). p.

Nimeni nu neagă, de altfel, că cercetarea Limbajului aruncă, prin ea însăși, lumini prețioase asupra înțelegerii Filozofiei și a Universului. Iată-l de pildă, pe E. Benveniste stabilind o relație de simetrie, dacă nu de echivalență, între aceste două discipline, atunci când analizează raportul între, *categoriile filozofice și categoriile de limbă*: „În măsura în care categoriile lui Aristotel sunt recunoscute ca valabile pentru gândire, ele se revelează ca transpoziție a categoriilor de limbă. Ceea ce se poate spune, delimitează și organizează ceea ce se poate gândi” (*Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 69). Iată-l pe Benjamin Lee Whorf făcând o fascinantă proiecție lingvistică asupra Universului: „Toate acestea duc la ideea că tipurile de raporturi structurale care se găsesc în limbaj pot să nu fie decât imaginea reflectată, inconstantă și deformată, palidă și lipsită de substanță, a unei lumi cauzale. Așa cum un limbaj consistă într-o segmentare lexicală pertinentă și într-o structurare ierarhizată (aceasta din urmă având un caracter mai fundamental, mai puțin manifestat dar mai infrangibil și mai universal), la fel se poate ca lumea fizică să fie un agregat de entități cvasi-pertinente (atomi, cristale, organisme vii, planete, stele etc.) imperfect sesizate ca atare, și mai curând emergente dintr-un ansamblu de cauze, care este el însuși un complex de structură și ordine...” (*Language, thought and reality*, New York, 1956, p. 28).

Sperăm că mărturisitul nostru *parti pris* pentru Filozofia Limbajului nu va fi nicidecum înțeles ca unul împotriva Lingvisticii ca atare: Saussure este prezent în aceste pagini, iar dintre ramurile mai noi ale acestei discipline ne-am oprit, în mod special, asupra Pragmaticii. Știință, desigur, dar în primul rând „știință a omului”. Lingvistica nu se va putea separa, încă mult timp, dacă nu de Filozofia însăși, considerată ca un demers obstinat problematizant, în orice caz de Antropologie: Sapir și Whorf stau mărturie interesului nostru în acest sens. Opinia noastră este că, în timp ce științele își definesc, fiecare pe rând, domeniul propriu și obiectul de cercetat, apărându-le cu gelozie — la urma urmelor — ușor de înțeles, Limbajul — referindu-se în mod esențial la totalitatea experienței zilnice a omului — nu va îngădui, probabil niciodată, ca o singură disciplină specială — Lingvistica — să izoleze și să degajeze elementele sale specifice, beneficiind de un riscant monopol; cu alte cuvinte, să-l smulgă din „elementul” său predilect, care este totalitatea experienței umane.

Dar dacă, pe de o parte, „limbajul e mai mult decât limbaj”, și Filozofia nu uită acest lucru, tot un merit al ei, mai recent, este și acela de a arăta că „în limbaj nu totul e limbă”. O legătură făcută de Heidegger, între „existența inautentică” și flecăreală, indică tocmai una din limitele și riscurile menționate încă de Hölderlin: „Discursul, care aparține constituirii esențiale a lui *Dasein* și contribuie la revelarea acestuia, are posibilitatea de a degenera în vorbărie; / ... / el servește, astfel, la obturarea și mascarea ființării intramundane” (*L'Être et le Temps*, Gallimard, 1964, p. 169).

Am crezut util să dăm, extrem de redus, un *aperçu* asupra controversatei chestiuni a limbajului filozofic: omiterea ei ar fi însemnat o vădită rea credință. Cum nu suntem avocații nici unei părți, nu putem decât să apreciem ironia că limbajul filozofic este contestat astăzi, după ce Nietzsche „dăduse tonul” acum un secol, nu atât din tabăra lingviștilor, cât din cea a filozofilor.

În sfârșit, o altă omisiune ar fi fost, într-adevăr, de neiertat: aceea de a nu ne fi preocupat de „limbajele” diferitelor Arte, începind cu Poezia. Această lipsă nu e decât o „mișcare strategică”, menită a ne asigura un spațiu de discuție corespunzător importanței problemei: vom consacra un viitor număr al *Secolului 20* exclusiv preocupărilor actuale de Semiologia Artelor.

**În exclusivitate pentru
Secolul 20**

Repede aruncătură de privire asupra limbii

„Un sultan dintre aceia ce domnesc peste vr-o limbă...” „Își începe Eminescu *Scrisoarea*. De ce spune: limbă? De ce nu spune seminție, mină de nomazi, strinsură de patimi și năzuințe, sete oarbă de cucerire?

Fîndcă limba este ființa oamenilor și patria lor. Ea e mai adînc și mai trainic ființa lor decît inrudirea, identitatea de moravuri, solidaritatea de patimi sau comunitatea de iubire și de ură. Nici măcar locul de baștină și peizajul nu definesc întotdeauna pe oameni. Iată, există seminții nomade care „cu a turmelor pășune” schimbă mereu patria limbii, a seminției. Dar nu-și schimbă și patria cealaltă, interioară, care e limba însăși. Sau dacă și-o schimbă, ca Slavii și atîtea alte seminții la noi, atunci pier, topindu-se în ființa noastră pentru că și-au trecut pe a lor într-altă limbă.

Numai că limba semințiilor nomade este firavă, așa cum este și ființa lor. De aceea pot domni sultanii peste ea. În neamurile așezate, însă, nimeni nu poate domni peste limbă, căci oamenii, cu sultanii cu tot, sînt sub domnia ei. „Nu noi sîntem stăpîni limbii, spune tot poetul, ci limba este stăpîna noastră”.

E destul să-ți amintești de aceste gînduri, parcă nu deșarte, ale lui Eminescu, spre a vedea ce stranie e știința limbii citeodată

la moderni, cînd afirmă că limba este „un sistem de semne“, fie și cel mai însemnat dintre ele. Sistem de semne, semiotică, semiologie? Dar în clipa cînd afli că semiologia sau semiotica se ocupă cu semnele ce slujesc comunicării în cadrul vieții sociale, ca: scrierea, alfabetul surdo-muților, riturile simbolice, formulele de politeță, semnalele militare și maritime, obiceiurile, moda, tradițiile, pantomima, etc. — te întrebi cum s-a putut închipui că lingvistica și chiar logica ar avea un fundament în știința semnelor, sau mai ales cum a putut spune Saussure că e vorba de „o știință generală“ (din care lingvistica ar fi numai o parte) ale cărei legi vor fi aplicabile și lingvisticii, cînd vor fi descoperite?

De vreo trei sferturi de veac de cînd Saussure ar fi exprimat, potrivit elevilor săi, gîndul acesta, nu știm de nici o lege larg aplicabilă pe care s-o fi descoperit semioticienii. E probabil că nici nu ar putea fi găsită vreuna valabilă și pentru limbă, de vreme ce toate semnele amintite (în afară de codurile biologice și naturale) nu sînt altceva decît *limbă degradată în limbaj*, deci ceva derivat. Botanistul nu studiază frunza după frunzele ofilite, biologul și antropologul nu studiază omul după osemintele din cimitir (doar paleontologul se mulțumește cu o mandibulă, în lipsă de altceva). A pune o asemenea știință a semnelor drept fundament pentru lingvistică, ba chiar pentru logică, echivalează cu a pune numismatica, de pildă, drept fundament pentru știința istoriei. De ce n-am închipui atunci încă o știință fundamentală, pe care s-o numim „gestica“, una a gesturilor umane și extraumane, sau o știință ce s-ar putea numi „comportamentica“, una a comportărilor? Semiotica rămîne o știință pentru ea însăși, dacă știință poate fi.

Ceea ce face încă mai improprie considerarea semnelor pentru înțelegerea limbii este faptul că, prin semn, se ajunge cel mult la „comunicare“. Însă limba aduce de la început altceva decît simpla comunicare: ea pune în lumină cuminecarea cu ceva și comuniunea. Cînd un gînditor ca și uitat astăzi, Berdiaeff, spune în „Cinci meditații asupra existenței“ că relația omului cu cîinele său are valoare metafizică, atunci este vorba de comuniune; și mai degrabă o știință a comuniunii ar putea sta înaintea vorbirii articulate, decît una a comunicării fruste.

Într-adevăr, pînă și în limbajele originare (nu cele derivate) care efectiv pot fi întîlnite înaintea apariției limbii, despre comuniune este vorba. Dacă admitem că unii antropologi au dreptate

să vorbească despre patru pulsioni fundamentale pentru om: frică — foame — eros — logos, atunci orice lingvist ar putea vedea felul cum de fiecare dată apare câte un limbaj, care doar exterior revine comunicării, în intimitatea lui fiind unul al comuniunii. Poate pe linia acestor pulsioni, iar nu pe horizontala neutră a semnelor și semnalelor, ar merita să se înscrie o cercetare nouă, dincolo de atât de interesantele încercări întreprinse de lingviștii din secolul al XIX-lea în materie de limbă.

Există limpede un *limbaj al fricii*. Vor fi în joc mai târziu cuvinte, la om, dar înainte de om au fost și sînt semnale, expresii, gesturi și comportări care exteriorizează frica subiectului trăitor. Toate aceste semne, însă, constituie mult mai mult decît un capitol de semiotică; ele se împlintă sau mai degrabă se desprind dintr-o intimitate cu ceva. Este o comuniune sub care se ivește comunicarea, informația sau pur și simplu semnul, de pildă este comuniunea între ei a celor înfricoșați sau susceptibili de a fi înfricoșați de același lucru amenințător. Dacă altele nu există această comuniune cu semenii, rămîne cel puțin, în cazul singurătății, comuniunea cu lucrul. Semnele și semnalele fricii nu sînt în gol, ci sub intimitatea prin care au intrat în contact realitățile aflate în relație. Chiar dacă stîncă în prăbușire nu comuniază cu ființele pe care le amenință, acestea în schimb sînt în comuniune cu stîncă. O intimitate atât de strînsă apare acum între ființa speriată și lucrul înfricoșător, încît s-ar putea spune că frica reprezintă depărtarea de tot ce este cuiva mai apropiat. Fuga de moarte este fuga în moarte la viețuitor, așa cum la om frica de Domnul este frica în Domnul. De aceea, înaintea comunicării și a semnelor ei, trebuie poate cercetată comuniunea, cu semnele ei.

În cazul *foamei* comuniunea se lărgeste. Apare și acum comuniunea cu lucrul hrănitor — iar de astă dată se petrece la orice viețuitor un fel de „comunicare“ la propriu, el împărtășindu-se de la Viață prin hrana pe care și-o însușește —, dar mai semnificativă este acum comunicarea cu ceilalți, sub comuniune. Cel înfometat se deschide încă de la această treaptă în spre atracția sau dușmănia față de seamăn, astfel că din plin caracteristică este strîngerea în turme, cete și stoluri, ca și conflictul cu cei ce amenință ori doar concurează comunitatea constituită, în lupta ei pentru hrană și supraviețuire. Cum s-ar putea întreprinde asemenea reuniri, dezbinări și acțiuni în comun, fără un limbaj de semne și semnale cît de cît adecvate? Dacă la frică expresia

și semnele puteau rămâne subiective, cu foamea orizontul s-a lărgit efectiv. Stinca oarbă a devenit predator, care-și caută și urmărește prada, dar mai ales a devenit ceată, în sinul căreia s-a dezvoltat comunicarea înăuntrul comuniunii. Cît de întins poate fi limbajul unor astfel de exemplare solidarizate de foame, nu știm bine (întotdeauna s-a spus că limbajul ciorilor s-ar reduce la vreo 20 de semnale și că ciorile de pe continentul nostru ar avea alte semnale decît cele de peste ocean). Dar poate că nu înțelegem bine felul de comunicare al atitor făpturi străine nouă, pentru că nu înțelegem felul lor de comuniune.

La treapta atinsă de *eros* — de care se apropiaseră, în felul lor, și comunitățile celor închinși de foame, cel puțin prin ură dacă nu și prin iubire — nimeni n-ar putea contesta atît comuniunea cît și comunicarea printr-un limbaj încă nearticulat. Înțelegînd prin *eros* ceea ce au înțeles întotdeauna Grecii, sau, corespunzător, gîndirea indiană, iar nicidecum modestul „libido” freudian, ar trebui chiar să surprindă faptul că acum nevoia de limbaj este atît de puternic resimțită încît se poate lua uneori chipul ritualului, al dansului, al modulărilor sonore sau al gesticii, iar alteleori poate fi un limbaj al intimității subiective, defel sau abia inteligibil altora, ca în comunicarea cu valoare metafizică dintre om și ciinele lui. Limbajul *eros*-ului va fi, în ultimul caz, total închis; și se poate lesne închipui aici, la nivel omenesc, pînă și o limbă degradată, ca în semnele și semnalele semioticienilor, în cazul că două ființe îndrăgostite sau o comunitate de dragoste, cu oameni venind din lumi diferite, și-ar uita limbile respective, creînd pentru comuniunea lor un limbaj propriu, ce s-ar putea dezvolta oricît, după reguli tot proprii. Dar, ca și frica sau foamea, pulsivitatea *eros*-ului este universală în lumea făpturilor vii (anticii vorbeau și despre un *eros* cosmogonic), putîndu-se astfel traduce aproape întotdeauna nu numai de către om dar și, în felul lor, de cele ce trăiesc sub o vibrație similară. Iar cînd *eros*-ul comunitar strînge laolaltă exemplarele individuale, în unități mai vaste, de la pădurile de aceeași esență, s-ar zice, care dau lupta pe dealuri cu păduri de altă esență, și pînă la comunitățile mai ridicate, fie ele încă simple bande anonime, atunci comuniunea trebuie să-și afle comunicarea printr-un limbaj, dacă nu cumva, așa cum pare a se întîmpla în lumea vegetală a pădurilor, limbajul unic nu este altceva decît comuniunea — atît pare de adevărat că nu poate fi limbaj și comunicare fără comuniune, în timp ce comuniunea, fundamentală cum este, poate fi și fără limbaj. De altfel nici un teolog și nici

un mistic n-a știut să spună ceva despre comunicarea și limbajul cetelor îngerești, strinse totuși laolaltă prin comuniune.



Orice comunicare este înăuntrul comuniunii. Cu această învățătură desprinsă din limbajele naturale s-ar putea încerca, acum, apropierea de *logos*, cu dublul lui sens de vorbire și rațiune.

Ce se întâmplă cînd apare, în orice fel ar fi fost obținut, glasul articulat, chiar dacă nu încă rațiunea? Apare în imperiul necesității o primă formă de libertate: gratuitatea. Cu *logosul-cuvînt*, imediatul și inexorabilul sint suspendate. Glasul articulat este un lux, în comparație cu semnele, semnalele, gesturile și mimica. El este nespus mai nuanțat și liber, putînd fi infinit variat. Cu un asemenea glas se instituie vidul, liniștea și se naște un început de meditație. Pînă acum totul era comandat, iar existența brută, cu treptele ei și limbajul corespunzător, avea o plinătate fără de rest. Acum apare restul. De la prima lui treaptă, cea a glăsurii articulate, pulsiunea adusă de *logos* instituie peste celelalte pulsioni un etaj gol. Este golul în care se va înscrie gîndul. Felul cum poate simplul glas articulat aduce acest etaj gol ne stă înaintea ochilor. Că glasul a fost ales ca mijloc de comunicare pentru că poate fi transmis și în întuneric, este prea puțin și nesemnificativ. Semnalul adus de articularea glasului este deosebit *prin natură* de orice alt semnal: el e dezlegat și infinit variabil, pe cînd oricare altul e legat, fiind univoc sau cu variație limitată. Glasul se constituie acum printr-un sistem de subsemne, care sint vocalele laolaltă cu mai numeroasele consoane. Cu 24 sau 28 de asemenea semnale, cîte combinații se pot face? Să lăsăm pe matematicieni să calculeze numărul aranjamentelor și permutărilor ce se pot obține cu 28 de elemente luate cîte două, cîte trei, cîte patru, cîte cinci. Dar dintr-odată în lumea semnalelor legate, adică a semnalelor cu una sau cîteva libertăți, se ivește semnalul cu nesfîrșite libertăți. Cum să asimilezi semnalul indicatorului de drum sau al steagului, care nu sint decît indicatori și steag, cu demonia cuvîntului? Iar astfel, într-o lume a realului și necesarului, apare posibilul. Prin glasul articulat își fac intrarea în lumea existentului posibilul, jocul și în cele din urmă teoreticul.

Posibilul, întii. Extraordinara margine de posibil pe care o obține glasul articulat — față de orice alt semn, univoc, greoi, plat, cum sint toate — este adusă de organul fizic al limbii. Printre

analizorii sensibili ai omului a fost întotdeauna slăvit ochiul, cu văzul lui, a fost slăvită urechea, cu auzul ei, uneori palma mînii și tot ce poate conduce la pipăit, în timp ce limba era lăsată pentru simțul inferior al gustului. Dar organul limbii are „libertăți” pe care nu le posedă nici un alt organ, fiind comparabil în această privință doar cu mîna; iar dacă despre mîna s-a putut spune că a avut un rol hotărîtor în formarea omului și chiar concret, în dezvoltarea creierului, atunci ne închipuim că același lucru — și pentru om și pentru creierul lui — ar trebui spus, sau poate s-a și spus de către lingviști și antropologi, despre organul limbii, care dă pe *homo loquens* alături de *homo faber*. El este mult mai mult decît organul gustului și al degustării. E și organ al pipăitului, într-un fel, așa cum este organ folosit pentru vindecarea rănilor la animale și chiar la nivel uman. Iar marea noutate a limbii ca organ, și care face posibilă articularea sonoră, este variata ei mobilitate. S-a spus despre mîna că are 72 de libertăți. Nu știm cîte „libertăți” au fost determinate în ce privește mișcările limbii (cu buzele și cavitatea bucală laolaltă), dar dacă ele s-ar reduce la cele aproximativ 30 care dau unitățile fonetice, atunci încă, așa cum relevam, numărul combinațiilor este ca și nesfîrșit. Posibilul uman pare a se naște cu glasul articulat.

Acum poate începe *jocul*. Nu tot ce este posibil devine real, dar este o întrebare dacă nu tocmai trecerea posibilului în real (prin mîna, prin glas) dă ființă omului și omenescului. Se poate lesne închipui o ființă de începuturi care, în vidul de existență ce s-a creat prin glasul articulat, ar bolborosi ceva de ordinul „blituri”, cu exemplul anticilor de cuvînt fără sens, sau și mai simplu: ababă. Spui ceva prin sunetele acestea; dar ce spui? Dacă îndată apoi rostești: ababù, spui într-un fel altceva. Dar iarăși, ce altceva spui? Diferența dintre exprimări — despre care vorbea cu atîta îndreptățire Saussure — pare într-adevăr o diferență de simplă exprimare; totuși s-ar putea să fie și una de denumire. Dacă în primul moment populezi lumea numai cu glăsuiri, popoarele de glasuri pot să se înstăpînească asupra popoarelor de lucruri, ba pot să le și sporească în joc, de vreme ce glasurile sînt mai libere decît lucrurile. Să se ivească astfel vorbirea și gîndul teoretic?

Trebuie să fi fost încercat de către marii lingviști din trecut gîndul că *limbile s-au născut abia în comunitatea familiei*. Poate că s-a spus și mai mult, anume că s-au ivit, într-o largă măsură, prin copii. Pînă la familie și la comuniunea în sînul familiei n-ar

fi fost nevoie de limbă; simplul limbaj cit de cit organizat era în măsură să dea oamenilor trăind izolat sau celor constituiți în bande anonime liantul necesar spre a conviețui și chiar progresa. Nici în cadrul comunității de viață al părinților nu ar fi fost neapărat necesară apariția limbii, căci omul matur al începuturilor nu avea poate răgazul de-a deveni o natură „teoretică” prin vis liber, joc, exercițiu în posibil. Copilul în schimb este — și într-un fel a rămas — în mai mare măsură decît omul matur, o natură deschisă spre joc și spre teoretic. El modulează în joacă de la început glasurile, ba chiar le ritmează, dînd, așa cum nu ni se spune întotdeauna, aproape întreg registrul de ritmuri și sunete variat accentuate ale metricii și prozodiei de mai tîrziu („ababă” este un anapest). Dar cînd începe să vadă lumea înconjurătoare, atunci el vrea mai mult. Natură „teoretică” fiind, el vrea să știe sau măcar să identifice lucrurile unul cîte unul, începînd cu cele preferate. S-a vorbit despre setea de cuvînt a copilului. Părinții par a se înțelege bine între ei pe linie practică, în ce privește lucrurile, dar copilul n-a căzut încă în practic. În jocul pur al contemplației în care este prins, el dă nume și cere nume. Un „ce e asta”? (iar nicidecum: ce am de făcut cu asta și la ce-mi servește) îl îmboldește tot timpul în fața lucrurilor. Nevoia, ca și dezinteresată, de a identifica lucrurile și de a le regăsi ca atare, apoi de a le „conceptualiza” la nivelul lui, dînd același nume lucrurilor de același fel, la alte proporții (bizonul cel mic din lut și bizonul real), a putut conduce la denumire. În fiecare spirit liber apare un mic Adam, care dă sau primește numele fapturilor, iar acela le va rămîne numele. Toți din jurul lui trebuie să intre în jocul acesta teoretic, făcînd ca familia și tribul să rețină denumirile și să se deschidă către limbă.

Despre rolul copilului chiar mai tîrziu, în ce privește funcția și menținerea limbii, dau mărturie cîteva exemple istorice pline de semnificație. Limba latină cultă s-a păstrat multă vreme, alături de cele derivate din ea. Ar fi putut rămîne, în Europa medievală cel puțin, nu doar ca limbă universală pe plan științific, dar și pe plan istoric, așa cum s-a propus chiar în zilele noastre. Dar n-a mai putut fi o limbă vie — și pînă la urmă s-a pierdut și ca limbă științifică — pur și simplu pentru că nu au vorbit-o copiii. (Montaigne visa încă înființarea de sate în care să se vorbească latinește). La fel s-a întîmplat cu limba greacă, pe care Grecii cultivați au încercat s-o reia și păstreze, după eliberarea țării lor,

la începutul secolului XIX, ba au și păstrat-o decenii de-a rindul în școli și în Parlament sau în presă: dar n-au mai vorbit-o copiii, astfel că limba s-a pierdut. În schimb, ebraica veche a fost reinviată, o dată cu statul respectiv, și pare a se impune acolo tot mai mult. Iar pentru că o vorbesc și copiii, ea are sorți să se păstreze ca o limbă vie.

Dacă am stărui o clipă asupra rolului celor liberi de practică și capabili de joc, în formarea și păstrarea limbilor, nu a fost spre a oferi încă o vană sugestie (pe deasupra, de nespecialist) cu privire la originea limbilor. A fost numai spre a pune în lumină *natura teoretică*, la nivel începător dar viu, a limbii, oricâtă folosință practică ar sfîrși prin a avea și ea. Limbajele au toate o intenție practică și rămîn închise în practic. Un semn și un semnal servesc la ceva, iar atunci ele reduc informația la sensul ei elementar, care astăzi i se atribuie ca și exclusiv, umbrindu-i sensul ei adînc, formator. În sensul acela elementar, pînă și un fir de iarbă are parte de informații, ba și piatra, căreia apele ce o rostogolesc la vale îi „comunică”, în felul lor, cite ceva. Dar de o asemenea informație elementară se eliberează pînă la urmă tocmai teoreticul, în deschiderea sa către informații de alt ordin. Iar această ieșire din imediatul practic o aduce teoreticul, ceea ce se vede limpede în felul cum preia limba limbajele naturale, anterioare ei.

Într-adevăr, limbajul fricii, al foamei, al eros-ului vor fi re-luate și lărgite de limbă, pînă la desprinderea lor totală de practic. Ele erau legate, pe cînd limba dezleagă lucrurile de necesitate. Strania și neașteptata analiză făcută de Heidegger asupra fricii a venit să arate că frica pură și simplă este de ceva determinat, anume de o amenințare ori alta, în timp ce omul aduce „frica de nimic determinat”, anxietatea, care la negrăitorul în limbă ar putea fi cel mult îngrijorarea pentru amenințări neștiute dar determinate, nicidecum cea morală sau de ordin spiritual a filozofului contemporan. Numai că, aceea ce se întîmplă în cazul fricii are loc și în cazul foamei sau al eros-ului cu limbajul lor, fără ca Heidegger s-o mai spună. Deopotrivă foamea se ivește la început sub un impuls determinat și față de ceva în sens larg determinat; însă la om apare foamea de nimic determinat, acea foame care, de la treapta setei de cucerire și pînă la năzuința către împliniri ideale, caracterizează ființa, acum dezlegată, a omului. Cît despre eros, știm bine pe de o parte, de la Freud, cît de legat este de ceva

mult prea determinat; dar ne amintim la fel de bine, cînd nu o resimțim direct, că în toate ceasurile mari ale istoriei spiritului a fost înțeles drept eros pentru ceva mai adînc decît determinatul, în fond eros pentru ceva ca și nedeterminat. Cînd, de la Augustin la Max Scheler, s-a spus, în cultura europeană, că orice dragoste este, în fond, una pentru divin și absolut, ba chiar la nivel uman biologic, cînd dragostea unei ființe către alta de sex opus se transfigurează prin dragostea către un al treilea, neștiut, care va fi pruncul, atunci peste tot apare nimic determinatul, sub chipul acelui absolut care stă atît la capătul inimii cît și al gîndului.

În toate aceste trei pulsuni, trecute din necesitate la libertate, s-a produs totodată o trecere de la limbaj natural la limbă, trecere bine vădită în aceea că limbile sînt specifice, pe cînd limbajele sînt comune. Limba este cea care aduce și consacră nimic determinatul, acesta fiind, în definitiv, o expresie a teoreticului. Ce semn al semioticianului ar putea indica nimic determinatul? În schimb limba nu numai că reușește să-l indice, să-l denumească, să-l nuanțeze, dar prin bogăția rostirilor ei posibile, prin jocul și teoreticul ei, nu în ultimă instanță prin inerentul ei bun echivoc, în contrast cu univocitatea și rigiditatea semnului, limba este pămîntul fertil al nimic determinatului. Toate pulsunile fundamentale capătă sens uman prin limbă, acum. Și ce ar fi la om oricare dintre pulsuni fără comentariul ei?

Iar comentariul prin limbă, atît de necesar experienței morale, celei cunoscătoare și chiar celei practice, pune în lumină mai bine decît limbajele faptul că orice comunicare adevărată se petrece înăuntrul comuniunii. De astă dată limba, născută poate abia prin comunitatea familiei și lărgită pînă la cea a tribului, devine — ca iubirea medievalilor, care spuneau că ființa ultimă nu este divinul ci iubirea divinului — ființa cugetelor și a simțirilor, liantul lor. Individul izolat nu ar avea nevoie de cunoaștere teoretică; el se poate satisface cu identificarea lucrurilor. Abia o comuniune de cunoaștere aduce nevoia cunoașterii obiective, dimpreună cu limba ei, care acum nu mai poate fi simplu limbaj. La fel, comuniunea de acțiune, de credință, de speranță, sau de angajare în istorie, toate se înrădăcinează în limbă. Miturile, religiile, culturile au apărut sub semnul cuvîntului (= mythos) și al libertăților lui.



Cînd treci de la funcția limbii la conținutul ei, cazi peste cuvînt. Oricît au vroit modernii să pună înainte propoziția, în lingvistică și logică, ei nu au reușit să dea înțeles deplin rostirii, rămînînd la structurile și schemele sintaxei, așadar la contextul ei fără text. Dar „morfologia“, banala parte primă nesocotită astăzi, a gramaticii, era bine așezată în fruntea studiului limbii înaintea sintaxei, dacă într-adevăr cuvîntul stă în inima limbii. Prin deschiderea *cuvîntului*, o dată cu golurile ce se creează în jurul lui în clipa cînd e rostit, se ivesc și celelalte structuri de vorbire; căci el e textul, iar oricît de adevărat ar fi că nu e de înțeles cuvîntul fără context, nu e mai puțin adevărat că textul și-a făcut contextul. Cuvîntul *aur*, spunea Leibniz, nu înseamnă numai ce știi, înseamnă și ce știe altul. Dacă este așa, atunci cuvîntul singur trezește întrebări și își caută întemeieri — chiar sau mai ales dacă este cuvîntul gol, rostit sub jocul liber al începutului. Mai tîrziu, în orice propoziție dezvoltată ori frază, tot cîteva cuvinte hotărîsc, cu accentul și rolul diferit pe care îl au în frază, de înțelesul vorbirii, ele fiind nodurile prin care se organizează țesătura sintactică.

Să fie cuvîntul-*substantiv* miezul vorbirii? Așa credea Locke, de vreme ce susținea că originea cuvîntului este o „idee simplă obținută prin senzație, cum ar fi soliditatea, figura, numărul, mișcarea, apoi plăcerea, durerea, forța, existența, unitatea. Dar dacă e vorba de începuturi, la fel de îndreptățit s-a spus că la origine ar sta *interjecția*, sau ceva între întreprerie și substantiv ca și altă parte de vorbire, care să exprime: porunca, tentativa de intimidare, sfidarea, interdicția, avertismentul, refuzul, alteori cererea de ajutor, rugămîntea, jalea, bucuria. Dacă totuși, sub chipul cuvîntului, nucleul vorbirii interesează iar nu originile ei, atunci *întreg tabloul morfologic* vine să propună răspunsuri. Omul cult substantivează cuvintele, pe cînd limba vie pune accentul pe *verbe* — s-a constatat. Dar iarăși la fel de bine am fi ispițiți să spunem (poate sub sugestia limbii române, unde forma în chestiune are o excepțională frecvență și un caracter absolut firesc) că un rol central în vorbirea exprimată ori mută, în cea cultă ori vie, îl are *substantivul verbal* (înseninare, întunecare, trecere, trăire, tăcere, vorbire) care este socotit un substantiv abstract, dar în același timp exprimă tot ce e mai concret, pînă și în experiența primitivului (aici e o foinire, o curgere, o amenințare). Deopotrivă pentru acesta, ca și pentru omul cult, *adjectivul* ar

putea lua înțietatea, de vreme ce întâi vezi ce e bun ori rău, favorabil ori dăunător, viu sau mort, apoi vezi lucrul. Dar de ce nu *adverbul*, dacă te gindești întâi la modalitatea stărilor și proceselor, iar nu la stări și procese? de ce nu în definitiv *pronumele*, de vreme ce tensiunea dintre eu și tu, eu și el, sau mai ales dintre eu și noi ne domină viața socială și practică? Într-o înțelegere abstractă, pe de altă parte, *conjunții* ca „și“, „sau“, „dacă...“ au părut atât de centrale încît au pretins să reconstituie toată logica. Și totuși ele nu sînt numai abstracte ci, întocmai substantivului verbal, exprimă legăturile concretului însuși, cel puțin ale celui moral, cu „eu și tu“, cu „și eu și tu“, ori „noi sau ei“ și încă „dacă ei atunci nu noi“... Ba nu e mai adîncă decît toate *prepoziția*, care exprimă raportul dintre lucruri între ele ca și al nostru cu lucrurile și oamenii, cu valorile sub care, peste care, cu și fără de care, în și între care trăim, spre care tindem?

Dar părțile cuvîntului au atîta însemnătate pentru că, în fapt, pun în joc cuvîntul. Cu formele lui, ca tot atîtea fețe și ipostaze pe care le ia, cuvîntul hotărăște de limbă și, oricîte sintaxe și-ar crea prin structurarea pe care și-o cere în cadrul „cuvîntării“, tot cuvîntul stă la capătul ca și la desăvîrșirea limbii, la fel cum conceptul este, ca noțiune, la începutul iar, cu plinătatea sa de concept, la capătul cunoașterii. Așa fiind, cuvîntul nu este semn gol, ci intrupare în semn a ceva de ordinul gîndului: a unui înțeles ce revine omului, sau deopotrivă poartă asupra lucrurilor. El nu este *numele* trandafirului, ci numele *trandafirului*, dacă putem modula titlul pe care îl dă semioticianul Umberto Eco unei cărți de răsunset în zilele noastre. Într-o altă povestire decît a semioticianului, eroul cere ființei pe care o îndrăgește să poarte toată viața o rochie aidoma celei în care a văzut-o și îndrăgit-o din prima clipă. Vestmîntul ca și numele rămîn aceleași de-a lungul anilor, iar ființa îndrăgită se stinge, în timp ce vestmîntul rămîne. Este vestmîntul realitate goală, semn gol, liber de ființa care s-a turnat în el? Este cuvîntul semn gol?

Așa a crezut știința zilelor noastre că poate cerceta limba; și este o întrebare dacă a ajuns undeva. Dar romanul lui Umberto Eco a ajuns undeva: la schizofrenia pusă în relief de admirabilul sfîrșit al cărții, care exprimă poate dezbinarea cu sine a însuși semioticianului autor, în orice caz pe cea a culturii noastre. „Să ne eliberăm de pasiunea nesănătoasă pentru adevăr“, spune Guglielmo, fostul inchișitor, detectivul, adeptul perfecte toleranțe;

așadar să credem deopotrivă că semnele au sens și ca simple semne, că putem face sintaxe fără text, că putem fi structuraliști sau nominaliști, sau neo-pozitiviști, sau sceptici, ba putem fi și adepti ai absurdului, dacă acesta ne ajută să ridem și să neluăm ca oameni în deridere. Iar călugărul orb, Jorge, care nu vrea ca arta risului gol să se răspindească în obștea lui — chiar dacă e sănătoasă aiurea — exclamă: „Să nu luăm în deridere întruparea!”

Nu luați în deridere întruparea sensului în semn, ar putea fi, cu sau fără voia autorului, mesajul cărții. Nu luați în deridere întruparea legii în om, a generalului în individual, a ființei în limbi. Sultanii, fie ei magicieni formalisti, nu domnesc peste limbi, ci limba răspunde de ființa omului și domnește peste om, în așa fel încît, cînd mergem prin pădure — spunea gînditorul în căutarea ființei —, noi mergem prin cuvîntul pădure, iar cînd ne croim drumul prin viață, străbatem cuvintele vieții.

PAUL VALÉRY
VICTOR HUGO
ARTHUR RIMBAUD
CHRISTIAN MORGENSTERN
FRANZ WERFEL
STEFAN GEORGE
RAINER MARIA RILKE
GOTTFRIED BENN
WALLACE STEVENS
JOSEF WEINHEBER
HERMANN HESSE
PIERR EEMMANUEL
ZBIGNIEW BIENKOWSKI

Selecție și traduceri de
ȘTEFAN AUG. DOINAȘ

LAUDĂ LIMBII

PAUL VALÉRY

PYTHIA

(fragment final)

*Onoare-a oamenilor, Sfint LIMBAJ,
Discurs profetic și podoabă,
Lanț mîndru-n care face pași
Zeul captiv în carnea slabă,
Iluminare, Profuziune,
Iată augusta Înțelepciune
Răsună-n Glasul unei guri
Care se știe-n noima lui a
Na mai fi vocea nimănuia
Ett zvon de valuri și păduri.*

RĂSPUNS LA UN ACT DE ACUZARE

(fragment)

URMARE

Căci, afle toți, cuvîntul, oricare-ar fi, e viu.
 Cei vișători cu mina vibrînd de teamă-l scriu;
 Pana, sporînd aripii fireasca-i anvergură,
 Se-nfioară cînd i-apare pe foaie ca figură
 Cuvîntul, tipul, termen de nicăieri născut,
 Chip celor nevăzute, soi de necunoscut;
 Creat, de cine? lucru, al cui? pîșnit din umbră;
 Suînd, venînd agale sub țeasta noastră sumbră,
 Aflîndu-și sens cum apa mîreu nivelul ei;
 Formulă-a unui creier cu zboruri de scînteii.
 Pricepeți, deci, cu toții: cuvintele sunt lucruri.
 În golul prozei negre cad greu ca involucruri,
 Sau fac să sune versul, pădure-urînd în vînt.
 Taina de sfînz a Minții Umane stă-n cuvînt.
 Cuvîntul vrea, refuză, te-atrage sau te-ncîntă,
 Se dăruie sau fuge; de Nero care cîntă
 Sau Charles-Neuf ce scrie, buimac se dă-ndărăt;
 Aici el amenință, dincolo e desfăt;
 Unui cuvînt cumînte i-e orice om discipulu;
 Oricare forță are cuvîntul drept multiplu;
 Mulat pe creier, ager, de lemn sau de sidef,
 Un șanț din craniu formă ti dă, și relief;
 Amprenta veche-alături de cea mai nouă-i trează;
 Tot ce-un cuvînt nu știe, un altul revelează;
 Cuvintele bat fruntea ca apele-ntr-un grind;
 Foiesc, de-al nostru spirit îngîndurat se prînd
 Cu mîini și gheare, poate chiar cu-o aripă largă;
 Cum într-un atriu negre scînteii mărunte-aleargă,
 Vișînd, voioase, triste, crude, sinistre, moi,
 Un grav popor perîndă cuvintele prin noi;
 Ele sunt trecătorii misterioși din suflet.
 Oricare are o umbră sau pară drept răsuflet;
 Oricare-n cap e paznic al altei regiuni;
 De ce? pentru că poartă ca nume Legiuni;
 Și fiecărei, după scînteia ce-l împarte,
 Din munca lor comună face-o lucrare-aparte;
 Și, din această trupă de sunet și de semn,
 Pe care-n scris ori vorbă naîntea mea o-ndemn,
 Nasc strigăte, suspine, cîntări, mîinii se plimbă;

*Și-alături pretutindeni, pitic ascuns sub limbă,
Cuvîntul ține globul sub talpă, cîntărit;
Și, precum omul are spre dulce slugărit
Sufletul, strălucire captivă-n carne, zeii
Ne-au dat cîndva cuvîntul ca slugă a ideii.*

*Cuvîntu-ntregul spirit e-n stare-a-l tresări.
El mișcă totul, strigă: Beatrice, Lycoris,
Dante în Campo-Santo, Virgiliu, Pausilipul.
Oceanului de gînduri, el, negru, i-e polipul.
Cînd din Eschil ies pagini, sau din Manou, mănunchi,
Cînd sfîntul Ioan la Palmas scrie pe-al său genunchi,
Se văd cuvînte-monstri cum bîntuie-n aceste
Minuni, cu versuri pline de bestii din poveste.*

*O, pumn de impalpabil! putere strînsă-n nor!
Așezi pe-un om cuvîntul, și omul plin de fior
Se stinge, moare, pradă puterii prinse-n nume;
Atîrnă a răzbumare-un cuvînt pe-un flanc de lume,
Și lumea, trăgînd spadă, și scut, și eșafod,
Cu legi, cu zei, cu datini se surpă ca un pod.
Această forță iese din guri, cu jeturi bruște.
Pămîntu-i sub cuvînte precum un cîmp sub muște.
Cuvîntul este lacom, și nu-i stă-n drum nimic.
La suflul său, cu focul din suflete amic,
Imensitatea sumbră încet-încet declină.
El pune neagra-i forță în cei ce nu se-nclină;
Caton ascunde-n vîntre silaba-aceasta: NU.
Marii-ndărătnici, Brutus, Columb și Zenon, cu
Acest cuvînt de flăcări în ochi trec printre semeni:
SPERANȚĂ! — El deschide chiar buzele de cremeni
În țarcul formidabil ce morților li-e pat,
Și iată-ncremenește don Juan împalidat!
Din marmuri face spectre, din om statue rară.
El taie și-nfierează, învie și omoară.
Nemrod zice: „La luptă!” — din Gange-n Ilissus
Sar sulii, curge singe. „Iubiți-vă!”, Isus
Grăiește, și cuvîntul prin veacuri foc devine
Pe fața lumii, chiar și, Tiberiu, pentru tine,
În ceruri, peste cîmpuri, și-n omu-ntinerit,
Ca vîlătaie-a unei iubiri de înfinit!*

*Cînd, într-o zi cu huma ce floarea și-o deschise,
Întîiul om întîia sa vorbă o rostise,
Cuvîntu-i de pe buze, de preajmă auzit,
A întîlnit lumina în cer, și i-a grăit:
„O, soră!*

*„Zboară veșnic! du-ți peste zări mantila!
„Aprinde astrul! umple de-apururea pupila!
„Pe-azururi, sfere, globuri revarsă calde-amiezi;
„Cît tu-n afară, însumi lăuntru luminez.*

„Tu ai să fii o viață, eu alteia-i dau rostul.
 „Fii, soră, limbă-n flăcări, iar eu voi fi apostol.
 „Țișnește, alungă umbra, uimește-al zării-opal;
 „Fii zori; căci ei, rațiune fiind, îți sunt egal.
 „Da, fie ochii, mie frunțile. Blondă soră,
 „Tu ai să-nlănțui lumea-n rețele de-Auroră;
 „Cu raze lungi de aur lega-vei rînd pe rînd
 „Pămînturi, flori și astre, și mările urlînd,
 „Cîmpii și ceruri; însă eu gurile lega-voi;
 „Și, peste omul plin de minii, țesînd trasa-voi
 „Cu fire de-armonie și-n lanț de străluciri,
 „Spre-a prinde inimi, pinza giganticei Iubiri.
 „Premerg oricărui suflet. Adam nu-mi e părinte.
 „Cum ai fi fost în stare, de nu-ți eram nainte,
 „Să ieși, fără de mine, din hrăpărețul hău?
 „Sunt FIAT LUX, și-ntîiul, mai mare, frate-al tău!“

Atotputernic! iată cuvîntul. Nu-i de joacă!
 Cînd o greșeală-ncearcă pe om, el o dejoacă.
 El este-n noapte fulger, și-n fructe vierme-avid.
 El bubuie din trimbiți, el tremură pe-un zid,
 Și Balthazar se-nclină, și Ierihonul cade.
 Fiînd mulțime,-i una cu gloatele-n cascade.
 El este viață, spirit, foc, germen, alizeu;
 Cuvîntul este Verbul, iar Verbu-i Dumnezeu.

ARTHUR RIMBAUD

VOCALE

A negru, E alb, I roșu, U verde, O bleu: vocale,
 Am să vă spun odată-obîrșiile latente:
 A, briu păros și negru de muște insistente
 Roînd în jur de hoituri ce putrezesc pe cale.

Noptatic golf! E, aburi și corturi inocente,
 Lânci mindre-n sloi, regi palizi, cutremur de petale;
 I, purpuri, singe-n spută și risete egale
 Pe buze la minie sau chefuri penitente.

U, cicluri, mări ca bronzul cu zbîrniiri divine,
 Tîhnit îmaș cu vite și pacea-n riduri line
 Sculptate de-alchimie pe-nalte frunți gălbui;

O, Trîmbița supremă țîptînd ciudate plîngeri,
Tăcere traversată mereu de Lumi și Îngeri:
— O, Omega, un fulger violet din Ochii Lui!

CHRISTIAN MORGENSTERN

CRITICA LIMBAJULUI

Nu, nu este-n natură vreun spirit creator.
Doar cît se-ntreabă cum „se numește”—un șoim în zbor.

Spiritu-i doar numire; e modul său de har.
Numire numînd lucruri (care sunt nume doar).

Tu cauți noi cuvînte? Dacă le faci, le ai.
Oricum nebun ședea-vei la curțile de grai.

Și-oricîte semne stranii scrii în nisipul dens,
Cît sunt fără de limbă, rămîn fără de sens.

De taci oricît, tăcerea-i cuvînt. Doar cel sever
Cu el, tăcînd întruna, pătrunde-n Adevăr.

Dar „adevăr”, „smînteală” — drept leac amar s-o iei —
Sunt numai vorbe, suflu ce-adie pe alei.

Fii bucuros, de-aceea, tu — om, că nu te pleci
În fața vreunei vorbe, ci peste toate treci.

Cuvîntu-i incredibil: atît fie-ți destul;
De simți aceasta, viața un zbor ți-ar fi, fudul;

ți-ai purta capul ca-ntr-o coroană, și temut,
n-ai întreba nimica, semeț ai trece, mut.

Sfințit ți-ar fi oricare Eu ca și Tu, — să-alegi
avînd înțelepciune pînă la un popor de regi.

O voce în tăcere:
Lipsește poanta. Iat-o (— Eul cu sine-n sfat —):
Nu tu creezi cuvîntul; cuvîntul te-a creat.

LEGENDA LIMBII

*Limba ni s-a dat nainte
De-orice Cînd și Încotro.
Spiritul captiv se simte
Veșnic între A și O.*

*Lucruri? — sunt doar semne, poate;
Dar cuvîntul nu-i doar nor.
Din nucleul lui se-abate
Zeu-n preajma tuturor.*

*Pe-ale globului mari cute,
Sub stelele somnului,
Străvechi ginți venit-au mute,
Toate-n fața Domnului.*

*Însă n-au putut să-l vadă
Pe sub bolși pe Cel dorit,
Căci cu focuri în cascadă
Imnu-i sta-mprejur zidit.*

*Ci-n surparea lor amară,
Ordin s-a pornit. Și-astfel
Au fișnit din ingeri-pară
Rafa-Miha-Gabriel.*

*Sabia și-au scos și-n slavă
Fulgerînd ca și-alte dăți,
Din a cîntecului lavă
S-au desprins bucăți-bucăți.*

*Și bucăți de sfinte jaruri
S-au întins cu zvon solemn
Celor însetați de haruri,
Să le poarte-acasă demn.*

*Dar de veacuri jarul stins e,
Azi cuvîntu-i dezbrăcat;
Zvon și rime zac prelinse,
Pe cînd lava s-a uscat.*

*Și-astfel zboară-n nopți, cînd plîngeri
Și glîncei în juru-mi tac,
Vorbe cu puteri de ingeri,
Încă sfinte, prin iataș.*

*Iar eu Sacrului, robește
Aplecat, cum altul nu-i,
Cind rușinea mă orbește,
Jur a fi chiar sfântul lui.*

STEFAN GEORGE

CUVÎNTUL

*Vis ori miracol depărtat
Spre țărnul țării l-am purtat*

*Și-am stat ca sura Norn de zor
Să-i afle nume în izvor*

*Apoi l-am prins compact și ferm
Azi înflorește-arzînd pe țărnu...*

*Soseam cîndva bogat năier
Cu scump și gingaș giuvaier*

*Ea mult scurmînd mi-a zis: „Ca el
Nimic nu doarme-n prund la fel”*

*Atunci din mîini mi s-a prelins
Tezaur țării pururi stîns...*

*Și trist am tras învătămint:
Nu-i lucru unde nu-i cuvînt.*

RAINER MARIA RILKE

BIETELE VORBE

*Bietele vorbe, ce-n banal stau grele,
vorbele simple, le iubesc atît.
Le dau culori din praznicele mele,
iar ele-acet se bucură, surîd.*

*Ființa lor, de spaime-învinsă-n pîntec,
se-mprospătează, limpeziță greu;
ele nicicînd n-au mai ajuns la cîntec
și-nfiorate intră-n cîntul meu.*

GOTTFRIED BENN

O VORBĂ

*O vorbă — salt —: din cifruri bate
știută viață, sens abrupt,
stă soare, sfere tac, și toate
ea condensîndu-le le-a supt.*

*O vorbă — lucru, zbor și pară,
un sul de foc, stea-n apogeu —
și, fără margini, bezna iară
în vidul dintre Lumi și Eu.*

WALLACE STEVENS

OAMENI FĂCUȚI DIN CUVINTE

*Ce-am fi noi oare fără mitul sexual,
Umană reverie sau poem al morții?*

*Castrați din terci de lună — Viața-nseamnă
Doar propoziții despre viață. Reveria*

*Umană-i o singurătate-n care
Urzim aceste propoziții, rupși de visuri,*

*De vrăji îngrozitoare de eșecuri
Și de teroarea că eșec și vis sunt una.*

*Întreaga speță-i un poet care-și notează
Excentricele propoziții ale sorții.*

JOSEF WEINHEBER

ODĂ LITERELOR

*Sumbru de hrubă U, pluș nocturn al lui Iunie,
Dangăt de clopote-n O, rotitorul bronz roșu:
crunt și enorm zugrăviți voi:
umbră și susur, moarte și somn.*

*I ațintit în tării, limpede zi la zenit,
tril de lumini șiroind din vii ciocirlii:
și iubirea, ah! și iubirea ninge
limbi argintii din sunetul tău.*

*E din ger și din gemete, rece precum stiletul
sperie pieptul expus, — dar ca balsam se lasă
calm pe de-asupra descurajării
marele amin al clarului A.*

*Bintuind tulbură B dulci brădeturi de-obirșie.
Fin ca un fulg și pufos ca firul de salcie,
falnic flutură F — ah! el suflă-n
fluxul fălos al ființelor.*

*Însă G gungurind gilgție-n cerul gurii,
el — galeșul. Pe cînd ghinionul cu ghimpele
ți impune grabnic pe logodnici
înainte ca beția să devină rușine.*

*Înainte ca H peste hîrbuitele inimi să-și
coboare horele. Chiar numai ca literă,
H este harnic: haide, tu
har hotărît al vieții în hohot.*

*Suflu, izbit de plămini, crud e sălbaticul K
care crișcă-n crivăț și crapă-n cratere.
Însă Domnul cel blind i-a legat
la gleznă leneșul L.*

*Ni l-a dat pe M în mîncare, ne-a dat măsura, mîndria.
Intim fierbintele M, sincerul murmur matern!
Cum nu are seamăn niciunde,
N nu-i decît un Nu năzuros.*

*Pleacă P în galop peste prundișuri și pomi,
prag despică de prag, pînă ce regele R,*

*retrograd, readuce roate
îndărăt și rapid ne răpește.*

*Aer negru, și-amenință-n trimbișe furia,
iar în viscol stă S cel ce stăie-n sine,
și apa țșnește spumînd
sonor peste toți sorbitorii.*

*Dar cuvîntul cumplit, tunet în trestia tubei,
vine cu T. Cel mai tare, mai teribil cuvînt:
Tod... Cine-ar găsi după
trăznetul ei ajutor?*

*Însă Domnul e bun, ne-a dat V-ul cel viu,
care ca vîntul vine voios peste vinuri.
Ni l-a dat și pe Z: el închide
haz și necaz, ca și miezul de zi.*

HERMANN HESSE

LIMBAJ

*Prin raze soarele spre noi
Vorbește, flori prin iz, culoare,
Iar aerul prin fulgi, prin nori, prin ploii.
Mereu tinjește-n sanctuare
Lumești un neînfrinat avînt
Mușenia din lucruri s-o răpună,
Prin gest, culoare, zvon, cuvînt
Enigma ființei să se spună.
Aici e-al artelor izvor:
El vrea cuvîntul, revelarea,
Și spiritul, triumfător
Vestind pe buze încercarea.
Un dor de limbă stă-n ființe;
Culoare, număr, vorbe, linii, ton
Se leagă surdei străduințe
Și-nalță-ntruna-al noimei tron.*

*Cu floare de azur și foc,
Cu vorbe de poet se-ntoarce
În sine-al Creațiunii joc,
Care-nceplînd mereu se toarce.*

Cînd zvon și vorbe se-mpletesc
 În cîntec, arta se dezvoltă,
 Noi tilcuri lumii se rostesc,
 Întreaga Fire-i iar involtă
 Și-orice înăgini, melodii
 Și cărți sunt desvelire-a feții,
 O nouă probă, între mii,
 Ce umple unitatea vieții.
 Unicu-acesta, spre-a-l culege
 Poem și cînt te-atrag mereu;
 Lumea diversă se-nțelege
 Privind în chiar adîncul tău.
 Confuzul ce ne-apare nouă
 Poemu-l pune-n clar alai:
 Și floarea rîde, norul plouă,
 Lumea e sens, tăcerea-i grai.

PIERRE EMMANUEL

A

Care din doi e obîrșia Abisul sau chiar semnul A
 Care ecoul care spațiul sau unul altuia ecou
 Două abisuri fac rotunde o sferă fără țărîm și preajmă
 Pe care A o umple toată cu voci și licăr de niciunde
 Să fie horecîitul suflu al Vidului născînd în Sine
 Sau răsufierea unei Virste pe moarte ce-o aspiră Vidu
 Sau amîndouă-s muribundul care se naște totodată
 Iar între jumătăți erupe o lume care-apoi se șterge
 E Cineva ce-nchide ochii și Se zărește-n acest A
 Sau care-ncepe de departe a se visa cum citeodată
 Un om gemînd în somnu-i crede că Altul ca profet vorbește
 Și visul lui se desfășoară mereu spre-a-l întîlni pe Altul
 Altelea lumi aflară formă demult între aici și-acolo
 În orice parte-a sa oricare fiind la cele două margini
 Căci acest A dintru-nceputuri e doar sfîrșitul lui Omega
 A straniu privativ ce-nghite tocmăi pentru că-ntemeiază

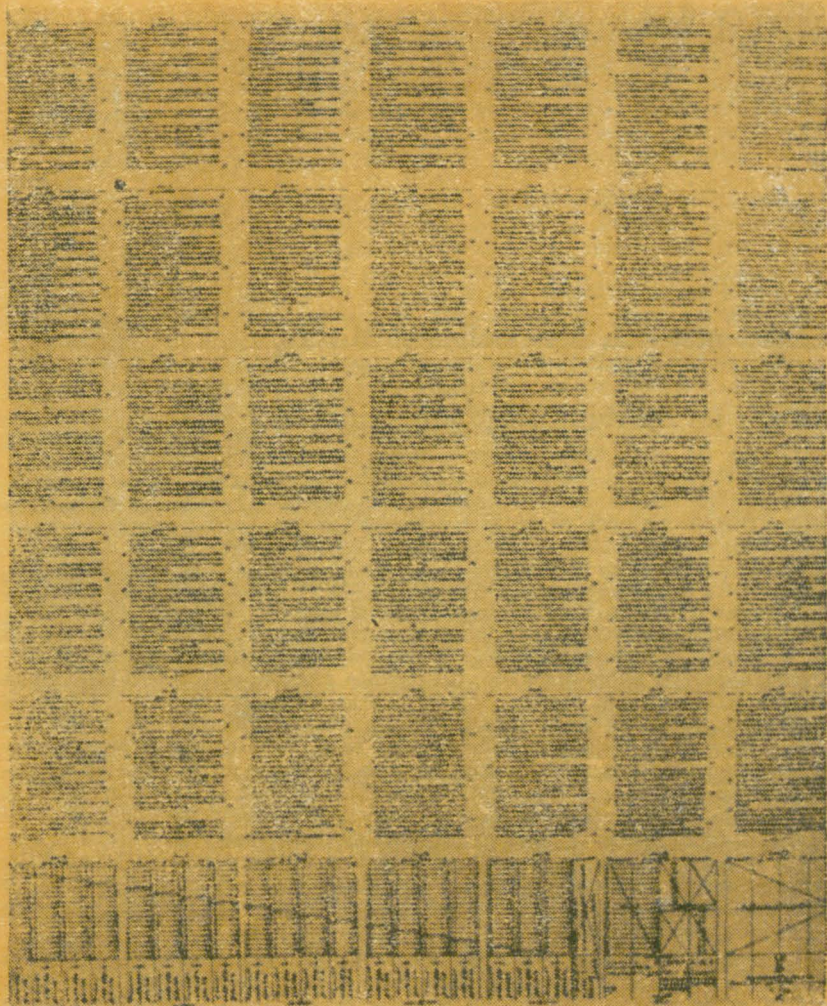
ODĂ DICȚIONARULUI

(fragment)

*În numele lui Alfa, și Beta, papi ai limbii,
Viței de-aur ai Legii, maeștri peste rituri,
Șefi ai cronologiei, stăpîni peste-alfabetul
Care-i izvor și capăt, din veci pe totdeauna,
În cartea-aceasta groasă și grea, în multe tomuri,
Pe care toți se-upleacă dar fără-a ști ce caută,
Ca s-o parcurgă fără-ncetare cu deliciu,
Mă lăfăi, ca și-n viață, dintr-un cuvînt într-altul.
După opriri în locuri anume, salutare,
După ce-am dat tircoale multcăutatei ținte,
Am iscodit adîncul și-am cucerit nălțimea,
După firești abateri din drum, din vorbă-n vorbă,
Unînd antinomia și-alte subtile lucruri,
Spălat în apa unor fluide etimoane,
Prin fulgeru-absolutei metafore, dorință,
Revin mereu spre tine, tu — patrie-a prunciei,
Asigurîndu-mi pasul, dintr-un cuvînt într-altul.
Tu, biblică fecioară cu adevăr pe buze,
Cu mult mai înțeleaptă ca multe minți din lume,
Tu legi mai bine decît mari cărți de-nțelepciune
Tot ce mitologia doar la-ntimplare leagă:
Sodoma și Gomora, complexul cu Oedipos,
Infernul greu de Sensuri și raiul vorbăriei,
Tu, lut curat, cum coasta unui Adam, fecundă,
La fel de obiectivă ca Pomul Cunoștinței,
Preludiu care-anunță diverse complicații,
Și — culmea — inocentă, ca o copilărie!
În togă, iubind farsa, tu secretezi elogiul,
Ca perla, să hrănească cutare porc de miine,
Frivolă, agitată, năucă și atentă,
Ocean purtînd lumina și petele francheșei!
Cuvintelor furate din limbă, apatride,
Zotrîlite-n vînt, purtate de vînturi, ca o pleavă,
Tu le oferi o humă arabilă, să poată*

Da rădăcină iarăși și — de ce nu? chiar floare.
 Tu porți cuvinte-orfane, cuvinte-copilandri,
 De mină, le-arăți drumul spre școlile Rațiunii,
 Să-și afle tîlc, înainte de-a-i fi atins pe oameni.
 Balanți ta de aur nu-i cea din farmacie:
 Ea are tăvi secrete ca niște hemisfere!
 Prin ce pact cu Satana, prin ce luptă cu-Arhanghel,
 Deși, caduc, resortul prezentei obiective?
 Tu nu împarți cuvintele-n albe, negre, roșii,
 Tu nu pui preț pe vultur, leu, soare, corn de lună,
 Ai doar un privilegiu: excepția erorii.
 Ars ai fi fost în Evul de Mijloc, ca eretic,
 Iar mai pe urmă, pentru manii egalitare.
 Glob de semnificații, tu le cuprinzi pe toate.
 În urma ta stă totul, întreaga existență;
 Pe-aici trece frontiera acelor contradicții
 Care separă iaduri, filozofii, poeme.
 Lumea cu orice mugur, foamele sau recoltă
 Exhală gustul vieții, iăria existenței;
 Tu îi adaugi himei doar sarea îndoielii.
 Da — tu ești cartea vieții: în tine numai, lumea
 Are-nceput și fine, și limitează Sensul.
 Verbul trăiește-n tine, s-a-ntruchipat în carne.
 Când amănuntul-și pierde rațiunea ființei sale,
 Spre tine, drept oracol, revine, ca-ntr-un farmec,
 Să se reincarneze și-apoi să moară iarăși.
 Prin tine-un sceptic poate să se-ndoiască încă;
 Ești Raiul îndoielii. La granița erorii,
 Tu, celor ce de sine, de viitor, de astăzi,
 Se-ndoaie, le dai suflu spre-al Sensului sol aprig.
 Te-ntreabă-ntruna cel ce-n Justiție nu crede;
 Cum inima se-ascultă, el pagina-ți consultă
 Ca să constate răul, să vadă rădăcina
 E martor al dreptății sau al nelegiuirii?
 Din fire, tot ce este pe lume imperfect e,
 Însă, ca Lucrul Public, totul se-ndreaptă iarăși.
 Cît încă apa pură țîșnește din cuvinte,
 Cît nu mint ele, lumea nimic n-o amenință.
 Tu, biblică fecioară-nțeleaptă, o! fecioară
 Nebună! limbă vie precum argintul viu e,
 O, du-mă în ispită, dintr-un cuvînt într-altul.

Hanne Darboven (1941). *Four Seasons* (Aachen,
 Colecția dr. Peter Ludwig)



CONTRIBUȚII ROMÂNEȘTI

Limba maternă, Matematica și Muzica

sau

despre un Trivium sine quo non

lui Mihai Olos

Omul e o ființă care simte, gîndește și vorbește. Nu pe rînd: de-a valma! Vorbește cu cuvinte. Cu cuvinte cămoase și pline de must. Nu cu concepte. Cu cuvinte desigur globale la început, *in illo tempore*, înainte adică de a-și fi amănunțit (ca s-o stăpînească) lumea împrejmuitoare, care-i era deopotrivă adăpost și stihie dușmăna. Cu cuvinte globale, care mereu făceau una cu cele cîteva situații fundamentale în care-i fusese dat să se afle prins (nu singur: împreună cu semenii de-ai săi). Cu cuvinte globale, care mereu făceau una și cu el însuși, așa cum apucase el să se întrupeze în acele împrejurări anume (de fiecare dată altfel colorate, în funcție de diversitatea ansamblurilor împrejmuitoare, deși fundamental ele continuau să fie mereu aceleași). Cu cuvinte spuse cu întregul corp (nu numai cu aparatul fonator), prin care răzbătea de fiecare dată întreaga lui afectivitate (în așteptarea viitoarei personalități, aflate încă *in nuce*), exprimată prin emoția caracteristică situației respective, dar modulată în funcție nu numai de *telos*-ul care tocmai atunci îl anima, ci și de împrejurările anume — benefice, malefice sau simplu neutre — în care atunci era prins.

Cu timpul, desigur, situațiile fundamentale inițiale, relativ puține la număr, s-au despiciat în sub- și subsubsituații și s-au nuanțat la nesfîrșit, creînd chiar zone de interferență (cum ar fi, să zicem, — în zilele noastre bineînțeles, cu o viață de societate extrem de diferențiată —, o ură rece și neiertătoare, dar exprimată ceremonios, în cîteva cuvinte bine plasate, de o rară distincție aparentă) [un romancier cu un ochi destul de ager ca să nu-i scape nici unul din ascunzișurile unei mimici și cu o ureche suficient de fină ca să prindă toate armonicile unei rostiri, înzestrat pe deasupra și cu puterea de a mobiliza toate cuvintele trebuitoare, fără vreunul de prisos, și de a le înșirui în unica ordine posibilă pentru a-și produce din plin efectul, ar

putea — sint sigur de asta — să pună-n evidență într-un mod convingător pentru oricine asemenea situații globale-indivize (indivize în pofida contrariilor strinse acolo ghem și din pricina incompatibilității reciproce a cărora ghemul stă să plesnească), situații formate, după cum se vede, nu din straturi suprapuse, ci din fire strins înodate împreună, ba chiar contopite, de gândire-simțire-faptă, dintr-un singur țîșnet transformate într-un singur enunț, redus la expresia lui cea mai simplă, dar gilgîind, ca să spun așa, de subtext].

Această continuă despicare și nuanțare a situațiilor umane fundamentale, precum și a acțiunilor extrem de diverse rezultînd din ele a avut drept efect o multiplicare direct proporțională a numărului de cuvinte simple sau de sintagme menite să le evoce și să le identifice numindu-le, — cuvinte și sintagme deopotrivă gîndite și simțite (și ca atare strîns învăluite de un nemijlocit halou noeto-estezic cu care mereu fac corp comun în sensul cel mai strict al cuvîntului). La acest *corpus* de cuvinte gîndite-simțite vin apoi să se adauge, pas cu pas, nesfirșitul șir de cuvinte-unelte, cu ajutorul cărora sint denumite — îndeobște neparticipativ — obiectele nenumărate pe care iscusința și hărnicia lui *homo faber* le-a născocit și confecționat de-a lungul interminabilei preistorii și a celor cinci-șase milenii de istorie umană.

Cuvintele-unelte întîrețin, în genere, relații neechivoce cu obiectele-unelte pe care le denumesc, — deși zone de interferență se pot ivi și în lumea artefactelor, în măsura, anume, în care inserția lor în rețeaua de utilități a omului slăbește, uneori pînă la dispariție. (Iar odată eliberate de sarcina lor utilitară și căzute astfel la rangul — sau ridicate la demnitatea — de obiecte fără o destinație anume, deci gratuite, ele se pretează cu ușurință să fie inserate în alte rețele de preocupări umane.) (Inutil să adaug că, odată cu inserțiile acestora ulterioare ale unor artefacte care și-au pierdut pe drum ustensilitatea originară, legătura lor cu cuvintele-unelte care continuă totuși să le designeze se destinde într-atît încît lasă o porțiță deschisă pentru insinuarea, în respectivele cuvinte, a unei eventuale polisemii.) Oricum însă, un lucru e aproape sigur: indexul denotativ al cuvintelor-unelte nu e încărcat de plethora de conotații de tot felul care ocultează în bună parte denotativitatea cuvintelor primitive (sau, cum ar veni: „situaționale“). Indexul acestor quasi-pur, care acționează, fie prin arătarea nemijlocită a obiectului vizat, fie — mediat — prin raportarea obiectului numit la funcția îndeplinită sau la scopul urmărit, devine cumva — pe măsură ce numărul cuvintelor-unelte crește, ajungînd să covoarsească numeric cuvintele începuturilor — model pentru acestea din urmă, care se străduie din răspuțuri să-și întărească la rîndu-le firavul ax denotativ, în dauna, de cele mai multe ori, a masei de conotații ce cristalizase în jurul acestuia. Ciștigul — pe planul comunicării de suprafață — e mai mult decît evident, din bun început. Pierderea — pe un plan mai adînc, al înțelegerii propriu-zise, al comuniunii — nu e percepută ca atare îndelungă vreme: nu sare-n ochi. Nu sare-n ochi nici după începuturile scrierii alfabetice (care se mulează îndeaproape pe emisiunea sonoră, întorcînd lumii spatele, nemailînd-o drept model, precum — înaintea ei — făcuseră diversele scrieri ideografice care au precedat-o). Nu e percepută nici după afinarea gîndirii logice (grație aceluia ireal principiu al identității, nicăieri de găsit în lumea cea vie, precum și principiului complementar al terțului exclus, pe care — la un nivel ceva mai adînc — realitatea, în ce-o privește, nu se grăbește să-l excludă aproape nici o dată, ba chiar îl include mai întotdeauna). Și de ce nu sare-n ochi? Păi, nu sare-n ochi deoarece puțin

(încă) numeroșii alfabetizați-logicizați ai vremii erau și ei până-n gît imerși într-un mediu, dacă nu chiar unanim, în orice caz indiscutabil majoritar, de cultură orală încă vie și productivă, în care conotativul era totuși stăpîn, și din care cu greu se puleau smulge.

Situația asta de relativ echilibru a durat pînă în urmă cu cîteva sute de ani — să spunem, *grosso modo*, pînă la Descartes —, cînd denotativul a-nceput să-ncalece conotativul și să-l strîngă tot mai tare-n chingi. Gutenberg apăruse și el, cu vreo două secole mai în urmă. Cărțile tipărite — benefice, desigur, în ce privește răspîndirea cunoștințelor (a unor cunoștințe din ce în ce mai precise) (*præcisus* înseamnă, la origine, „lăsat la capăt“, „ros“, „scurtat“), ba chiar benefice pur și simplu (căci ce ne-am face noi fără ele!) (noi care îndrăznim să ridicăm glasul împotriva-le) — se revărsau în număr tot mai mare asupra Apusului Europei, concomitent cu progresele continue ale alfabetizării în masă, cu răspîndirea irezistibilă a industriilor de tot felul (din ce în ce mai sofisticate), cu urbanizarea (cu deruralizarea) crescîndă, cu reducerea tot mai accentuată a ariilor de cultură orală, cu ofilirea basmului, cu închirirea miturilor, cu scăderea prăpăstioasă a grauităților, cu creșterea *en flèche* a utilităților, cu restrîngerea continuă a dărniceii, cu generalizarea lui *do ut des*. Ce departe sîntem de acele „rituri sacre și candori“ din *Balada schimbului în natură*! Trăim, dimpotrivă, sub zodia schimbului absolut univocizat, prin stabilirea strictelor echivalențe numerice (ale fiecărui articol participînd la schimb) cu mediatorul prin excelență, *id est* cu semnul monetar care — unul și același pentru toate — le face pe toate o apă și-un pămînt. Nu că aș contesta (departe de mine un asemenea gînd!) legitimitatea formeii de schimb a epocii moderne, a acestor *jeux de l'échange* mercantile. Constat doar că ieșirea în avanscenă a denotativului, odată cu retragerea în culise a conotațiilor (operă a acelei postcarteziene epurări metodice și perseverențe a cuvintelor de contextualitatea lor nativă, a univocizării lor galopante și finalmente a transformării multora din ele în pure semne operatorii, despuiate pînă și de amintirea cărnii lor verbale), a sfîrșit prin a sărăci nu numai cuvintele de care ne folosim și cărora le-a răpit nimbul, ci și viața pe care o trăim și căreia i-a răpit savoarea: sarea pămîntului.

Departe de mine gîndul de a contesta, nu numai avantajele (vizibile de la prima ochire), dar însăși legitimitatea acestei continue progresiuni a denotativului: matematica întreagă, ca și logica ce-i stă la bază, tocmai din această capacitate de a epura și afina tot ce le cade sub incidență pînă la tranșantul cuțitului și pînă la acuitatea virfului de ac își trage (era să spun: seva; dar nu:) puterea. Iar fără matematică, cu nenumăratele ei ramuri, și fără disciplinele matematizate, și fără tehnologiile de vîrf, care nici ele nu s-ar ține bine pe picioare fără sprijinul matematicii, ce s-ar alege de omenirea asta de aproape cinci miliarde de suflete căreia, oricum, nu-i ajung — ca să-și asigure subsistența — roadele (cît or fi ele de savuroase) (și sînt!) ale unei agriculturi de tip tradițional?

Cred deci că nimeni nu-și poate închipui că m-aș fi ridicat, în cele spuse mai sus, împotriva limbajului matematic, — a căruia virtute formativă (unilaterală, e adevărat; dar nu mai puțin formativă totuși) nu poate fi pusă la îndoială de nimeni. Doar împotriva imperialismului acestui limbaj (oricum, limitat) (și limitativ, de altfel) mă ridic. Și nici măcar asta nu i absolut exact. De fapt, protestez (cu jalea-n suflet) împotriva pantei pe care descinde, dulce alunecînd, limba noastră cea de toate zilele. De fapt, protestez împotriva aplatizării ei continue, — din cauza, evident, a oamenilor înșiși (care au

încetat s-o mai cultive). De fapt, protestez împotriva fasonării ei de ultimă oră (dar n-adeuce anul ce aduce ceasul!) după calapodul simplificator al unui limbaj unilateral.

Căci, dacă limbajul matematic are un caracter formativ (și îl are!), apoi, la un strat ceva mai aproape de rădăcină, limba cea de toate zilele a omului, altfel spus: limba lui maternă, cu absolut toate valențele ei, are și ea un caracter formativ, — și încă unul fundamental (fără de care, adică, omul nici nu ar apuca măcar să se trezească la propria sa umanitate). Iar limba maternă a omului celui îndeobște nu e o limbă îmbucătățită, constituită din simple denotate univoce, legate — unul cite unul — de cite un simplu referent considerat în izolarea lui (care referent s-ar lega de semenii săi, pentru a forma împreună un ansamblu de tip aditiv, doar prin mijlocirea ei, a acestei limbi-artefact, și aceasta în măsura în care, recurgind la meșteșugite reguli de compunere, ea reușește, pe propriul ei plan, să-și sudeze laolaltă, în enunțuri pertinente, denotatele corespunzătoare). Cel mult limba lui maternă (seacă și agresivă, de vreme ce masculină) poate arăta așa la față. În nici un caz, însă, limba lui maternă. Constituită dintr-o lume vie de cuvinte întregi, de cuvinte-microcosm, limba maternă a omului e un perfect omolog al Lumii dinții, al lumii lucrurilor și fapturilor înconjurătoare, unde Totul se oglindește — întreg — în fiecare din părțile sale. *Șaibă, șubler, ciocan, șurubelniță*, și cite nenumărate altele *ejusdem farinae*, sau (la limita de sus a celei mai simple complexități: complexitatea mașinii) *sincrofazotron*, de pildă, sint cuvinte care, la o primă ochire, par a nu face parte din limba maternă. Cu totala lor lipsă de halou, cu semnificația lor strict punctualizată, și neevocatoare de nimic altceva, ele par a aparține în exclusivitate limbii paterne, care e o limbă a utilităților tranșant definite. Iată însă că vine Geo Bogza și, cu dragostea lui nediscriminatorie pentru toate cuvintele vocabularului, fără deosebire de vîrstă, sex, naționalitate sau convingeri religioase, izbutește să infuzeze emoție și conotațivitate pînă și în rebarbativul *sincrofazotron*, (Ca și Francis Ponge, de altfel, în faimoasa lui *Less'cusc.*) iar un lînar poet al zilelor noastre a convocat, pentru a-și cînta amorul, toate cuvintele *Lexiconului tehnic român* în optsprezece volume și cuvintele cu pricina, nu numai că s-au prezentat toate la apel, dar — culmea! — nici prin gînd nu le-a trecut să-l trădeze: într-adevăr, *dragostea* i-au cîntat-o. (Mult mai convingător, de altfel, decît toate conachiceștiile *ahuri* și *ofuri*.) (Meritul lui, desigur, că a știut să inhame cu atîta eficacitate la propria-i căruță haita de cuvinte la care a făcut apel, dar în seama cărora nu s-a lăsat.) Așa încît, toată problema e nu atît ce anume sint cuvintele, cît mai ales: *ce faci tu cu* cuvintele, spre care din cele două poluri posibile le împingi (sau le atragi): spre polul exteriorității, ca să explici lumea (extrăgîndu-te din ea, ca și cum ai vedea-o din afară) și s-o transformi; sau spre polul interiorității, ca să te implici cu totul în infinitul ei potențial (pe verticală), în indefinitul ei relațional (pe orizontală). Iar cuvintele, în ce le privește, se pretează — docile — și la una și la alta. Pot foarte bine spune: „*Apasă*, te rog, pe butonul de *sus*!” și pe loc obțin efectul dorit: spectacolul înîngurtabil cu care mă împrôscase pînă atunci TV-ul încetează ca prin minune. Dar tot așa de bine pot spune: „Nu știu ce *mă apasă*. O fi cerul așa *apăsător*?” Și mi s-ar putea eventual răspunde: „*Sus* înimile!” Cuvinte care păreau a fi simple indicații punctuale de operații urmînd să fie efectuate sau de localizări de obiecte, brusc se infinitizează.

UN LUCRU, însă, e cert: *ambii poli* numiți mai sus sînt *deopotrivă formativi*, ambele moduri de tratare a masei cuvintelor sînt, nu numai licite, ci recomandabile, — ce spun?: indispensabile pentru dezvoltarea armonioasă a spiritului uman. Numai că această dublă înaintare complementară a limbilor maternă și paternă rămîne un simplu deziderat pios cîlă vreme aceasta din urmă, — împinsă de la spate de întreg ansamblul vieții moderne —, își ia în sfîrșit (cu jubilația nepăsătoare și cu totala lipsă de *égar (ds)* uri a învingătorului) revanșa împotriva a nenumărate milenii de matriarhat lingvistic. Din această rupere de echilibru, cine iese pierzător? Cine altul dacă nu omul însuși, și încă pierzător în profunzime în proporție cel puțin directă (dacă nu și mai dihai!) cu cîștigul obținut la suprafață. Cui îi incumbă deci rolul de a restabili echilibrul pierdut? — dacă nu omului însuși, vital interesat în această restabilire. Omului acestuia dublu, *homo duplex*, care pe de o parte a supt — precum laptele mamei — frageda și savuroasa lui limbă maternă (numai că pe aceasta din urmă picătură cu picătură, aproape pe nesimțite, cu o atenție poroasă și fericită în totala ei decontractare, de-a lungul întregii lui perioade de formare, adică la drept vorbind de-a lungul întregii lui vieți); pe de altă parte și-a făurit, cu o atenție mereu trează, concentrată și activă și cu un efort susținut, limbajul său patern (de multe ori *contre-nature*, dar n-are a face, de vreme ce) cu ajutorul lui, stăpînește acum și transformă de zor — aproape în dușmănie — lumea asta mare care începuse, grație limbii lui dinții, prin a-i fi prietenoasă casă, primitor adăpost.

Soluția nu poate fi decît una singură: să înveți în continuare pe rupte limba paternă, limbă aspră și scheletică, limbă-iască în bună parte mondializată (iar, în măsura în care nu, măcar traducibilă fără rest din orice idiom în orice alt idiom), și, oricum, avînd o tendință invincibilă de a se mondializa din ce în ce. Că doară ea este limba științelor exacte și a tehnicii în genere, de care nimeni nu se va mai putea dispensa de acum încolo. Dar, în același timp, cu o fervoare sporită și cu infinită delicatețe, să cultivi limba maternă; mai exact (căci despre omenirea întreagă e vorba): să cultivi limbile materne (fiecare pe a lui proprie), limbi cărnoase și dulci, limbi particularizate și individualizate, ireductibile una la alta, deși global echivalente, sute, dacă nu chiar mii de limbi, variate și diverse ca fețele schimbătoare ale omenirii, și ca și acestea organizate în familii mai mari, cu asemănări frapante și cu contraste puternice, limbi cu care te identificei total și care totuși îți scapă printre degete ori de cîte ori le înfrunți brutal ca să le prinzi și să le fixezi, limbi ale rostirii vii și ale poeziei. Iar, pe de altă parte, să ademenești tot ce se lasă ademenit din limbajul sec, să-l mîngii și să-l domesticești pînă vei izbui să-l răsădești de-a binelea în limba ta miezuoasă, făcîndu-l în sfîrșit să trăiască; să poată cu adevărat fi rostit nu numai din vîrfurile buzelor, ci cu ființa ta întreagă.

Dacă maternă e acea limbă pe care o prinzi din zbor, auzind-o mereu în chiar timpul în care propria viață îți se desfășoară (și de altfel strîns impletită cu desfășurarea propriei vieți, pe care mereu o îngîna întretîmp); acea limbă căreia tot din zbor îi prinzi, *in actu exercito*, și regulile de compunere;

dacă paternă e acea limbă (sau acel limbaj) pe care cu sudoarea frunții îl/o înveți (în împrejurări aparte de viața ta spontană, cum ar fi — printre altele posibile — cadrul închis al școlii de pildă) și o înveți începînd cu regulile ei de compunere amănunțit explicitate, pe scheletul cărora de-abia să se

poată ulterior închea, bucată cu bucată, limba(jul) cu pricina, pînă la gradul în care să-ți poată fi de folos;

atunci bilingvul (cel de adevăratelea) are două limbi materne; trilingvul, trei.

În fond, maternă e limba pe care o poți vorbi și în vis, limba în care cu adevărat îi poți împărtăși ființei iubite că o iubești, limba care îți dă acces direct la poezie. (Nu la „luarea de cunoștință” de ceea ce reprezintă cutare poezie ca fapt *cultural*, ci la poezia însăși ca Poezie) (care Poezie te invadează, nu cu „sensul” ei „traductibil” în idiom patern, ci cu *corpul* ei cu tot, — sensul fiindu-i conferit de corpul însuși în însăși alcătuirea lui unică și ireductibilă) (Cunosc timișoreni care se întrepătrund la fel de bine cu Hölderlin în germană și cu Eminescu în română, ca și cu Ady în maghiară.)

Dacă însă componente ale limbajului patern se pot lăsa ademenite, mîngiate și domesticate pînă la a fi răsădite în limba maternă, — apoi și cuvintelor limbii materne li se poate întimpla (și chiar mult prea des li se întimplă) (fără să mai vorbim de cumplitele ravagii operate de ideologia curență, care a dat iama prin lamura cuvintelor limbilor materne d epretutindeni, ba chiar și prin vocabularul limbajelor paterne, torsionindu-le și desfigurindu-le în fel și chip, în ultimă instanță aservindu-și-le). Li se poate întimpla, zic, să le cadă nimbul, să-și piardă strălucirea, să se ofilească pînă la a cădea la rangul de simple semne verbale seci cărora doar atîta le-a mai rămas: utilitatea de a denumi, pedestru, obiectul cutare sau, tot atît de pedestru, cutare acțiune punctuală de efectuat.

Redresarea limbii materne în declin nu se poate totuși obține în mediul hiper-specializat (căci, dacă limbajul patern are o tendință invincibilă spre mondializare, nu e mai puțin adevărat că el nu e un limbaj unitar, ci unul compus prin simpla adunare laolaltă a unor limbaje speciale reciproc impenetrabile), nu se poate așadar obține în mediul profesional, extrem de specializat, în care-și petrec cea mai mare parte a timpului locutorii contemporani. Redresarea aceasta nu poate fi obținută decît cu ajutorul instituției școlare. Dar cum? În primul rînd neîrînd-o ca pe o limbă (eventual strict utilitară) *printre* alte limbi (sau limbaje!). Căci, pentru ansamblul vorbitorilor unui loc anume, limba maternă (care le-o fi fost dat să fie) nu poate avea o valoare strict utilitară, nu poate fi doar o limbă *printre* alte limbi. Ea este, dimpotrivă, însăși Limba ca atare, însuși faptul gîndirii adevărate și larg cuprinzătoare, însuși faptul simțirii nuanțate și complexe, date îngemănate la iveală cu ajutorul unei rostiri diferențiate și exacte. O limbă maternă bine însușită îți permite să-ți însușești în continuare, diferențiat și nuanțat, orice altă limbă, „străină” pentru tine, maternă pentru alții, — cu șanse chiar, grație literaturii citite și unor eventuale șederi, cit de scurte, dar intense trăite, în mediul lingvistic respectiv, de a-ți deveni ca un fel de a doua limbă maternă (care să-ți permită, altfel spus, accesul la poezia compusă în acea limbă).

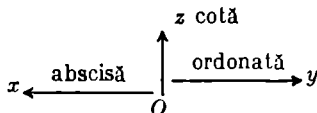
Nu voi aborda (și nici n-aș putea aici) problema predării în școală a limbii materne. Un lucru însă e sigur: ea nu poate fi predată după calapodul unei *basic-english* oarecare (sau *basic-russian*, sau *basic-french*, au *basic-german*), menite să-ți faciliteze eventualul acces ulterior la informațiile de care ai nevoie pe plan profesional. Ea trebuie (într-un număr de ore corespunzător, firește!) să fie predată cu contribuția și a capului și a inimii și a entuziasmului și a priceperii și a darului persuasiunii. Ea trebuie ferită și de

uscăciunea limbajelor paterne și de adulterarea pe care le-o impune acestora (dar și ei) stihia ideologiilor de tot felul, care sînt întotdeauna krato-ideologii.

Dacă am insistat mai mult asupra limbii materne și mai deloc asupra matematicii — ambele fiind discipline formative de prim rang —, faptul se datorează situației cu totul precare a limbii materne la acest sfîrșit de mileniu, cu toate că e limpede (în sine) (dar nu și pentru mentalitatea curentă) că integritatea spirituală a omului depinde în bună măsură și de integritatea limbii cu care știe să dea glas la ce gîndește și simte. Căci trinitatea gîndire-simțire-limbă este de drept (și trebuie neapărat să fie și de fapt) coextensivă cu viața, care se cere trăită pe toate dimensiunile ei de orice om cu adevărat întreg. Întreg la minte și la suflet.

Dar, în afară de aceste două discipline formative fundamentale: *limba maternă* și *matematica*, există și o a treia, de exact același rang cu ele (rezultînd, de altfel, din intima fuziune a ceea ce este mai caracteristic fiecăreia în parte din primele două) — și această disciplină este *muzica*.

Dacă, într-adevăr, matematicii îi e caracteristică epurarea de contextualitate și stricta univocizare a aspectului denotativ a acelei părți din limba cea de toate zilele care se referă cu precădere la raporturile cantitative și la structura relațională a universului, iar mai apoi la o pură structură topologică quasi-emanipată de referentul „univers real“ (această epurare continuă mergînd pînă la quasi-dispariția denotatelor de la care se plecase, în așa fel încît matematica ajunge finalmente să nu mai fie o disciplină *despre*, ci una strict autoreferențială), — ei bine, muzica preia din matematică doar atît: o extrem de abstractă sintaxă structurală și numerică, permițîndu-i să organizeze într-un fel asimilabil întregul spațiu sonor accesibil percepției umane, pe care-l dispune, *grosso modo*, după cele trei axe ale unor coordonate carteziene tridimensionale,



și anume în felul următor: pe cota Oz , care este axul înălțimii, scala sunetelor canonice, cu compatibilitățile sau incompatibilitățile lor în simultaneitate; pe ordonata Oy , care este axul succesiunii temporale, linia melodică, ritmurile, tempourile; iar pe abscisa Ox , care-i conferă dimensiunea adîncimii, înzestrînd-o cu volumul sonor propriu-zis, intensitățile, timbrele etc., și, bineînțeles, învăluirea cu care ne subjugă. Și atunci, din limba cea de toate zilele, ce anume mai preia? Ce-i mai rămîne muzicii de preluat? Îi rămîne de preluat aspectul conotativ al limbii, pe care-l și preia în întregime. Fără nici cea mai mică urmă de denotat. Unicul denotat (global, însă; și cu adevărat a toate cuprinzător) al muzicii este verbul *a fi*. Dar verbul *a fi* nu are, în ce-l privește, absolut nici un contur. El nu e decît *faptul*, acela impalpabil în virtutea căruia toate contururile lumii prind ființă — și fără de care pur și simplu n-ar fi. Nici noi, o dată cu ele. Faptul acesta de *a fi* ni-l spune muzica fără-nclare, modulîndu-l mereu, de la murmur pînă la tunet, înglobînd în el toate situațiile umane fundamentale și toată conotativitatea căreia aceste situații (diferențiate și nuanțate la nesfîrșit, pe măsura trecerii timpului) i-au dat naștere. Iată de ce muzica este cea mai „ontologică“ și cea mai puțin „descriptivă“ dintre arte și de ce fără ea n-am putea fi oameni întregi.

Fragmente despre limbaj

1

Oricit de necruțătoare, critica limbajului este, până la urmă, obligată să-i recunoască acestuia măcar o virtute, și nu dintre cele mai neglijabile în cultură: aceea a instaurării unei prezențe. Dacă e vorba de nume, acesta — natural sau convențional, motivat sau arbitrar — evocă sau invocă, totuși, lucrul sau persoana pe care le denumește: le face prezentă absența; iar dacă e vorba de propoziție, aceasta — adevărată sau falsă, logică sau absurdă — fixează, totuși, un raport între subiect și predicat: circumscrie un spațiu al sensului.

Mai necruțătoare ca oricând sub pana tânărului Nietzsche, critica formării conceptului a degajat — în plin proces de discreditare al limbajului — capacitatea acestuia de a institui una dintre cele mai fascinante „viziuni” din marea filosofie a lumii: lumea Ideilor platonice. E bine să ne reamintim, o clipă, această critică.

„*Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen*”, spune gânditorul german „La fel de sigur precum o frunză nu e niciodată identică întru totul cu alta, tot așa de sigur noțiunea de frunză s-a format grație abandonării deliberate a acestor deosebiri individuale, grație unei uitări a caracteristicilor, și ea stârnește atunci reprezentarea, ca și când ar exista în natură, în afară de frunze, ceva care ar fi „frunza”, un fel de formă originară, conform căreia toate frunzele ar fi țesute, desenate, trasate (*abgezirkelt*), colorate, încrețite (*gekraselt*), pictate, dar de mâini atât de neiscusite, că nici un exemplar n-ar fi reușit cu exactitate și cu siguranță ca o copie fidelă a formei originare”. Această critică a limbajului implică o critică a platonismului: întocmai cum conceptul abstract se constituie, fără nici un temei real, ca un fel de model ideal al lucrului concret denumit de el, tot așa o lume ideală, de modele ale lucrurilor concrete, se constituie, prin simpla virtute a limbii de a degaja, mai întâi, conceptul, și apoi, de a-l substanțializa. Și Nietzsche continuă,

ducindu-și pină la capăt critica: „Ce este deci adevărul? O mulțime mișcătoare de metafore, de metonimii, de antropomorfisme, pe scurt, o sumă de relații umane care au fost în mod poetic și retoric înălțate, transpuse și ornate, și care, după un îndelungat uz, par, unui popor, stabile, canonice și constrângătoare: adevărurile sunt iluzii despre s-a uitat ce anume sunt (*Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind*), metafore care s-au uzat și care nu mai au forța sensibilă, monezi care și-au pierdut efigia lor (*Münzen, die ihr Bild verloren haben*), și care sunt considerate acum, nu ca monezi, ci ca metal“.

Imaginea limbajului comun ca „monedă ștearsă“, precum și ideea că limba vorbită are doar valoarea fiduciară, de schimb, de comunicare interumană, vor face o carieră deosebită. Dar această reducere a limbii la rolul de simplu instrument al comerțului de informații n-a putut să fie formulată fără a se recunoaște totodată cuvintelor capacitatea aparte de a proiecta undeva, în eterul spiritual, un spațiu al prezenței, un tărîm al generalității și idealității.

2

Depreciat de Nietzsche în 1873, ca spațiu virtual al „minciunii, în sens extramoral“ (*Lüge, im aussermoralischen Sinne*), întrucît a pierdut contactul cu concretul individual al lucrului particular, — acest tărîm al generalului abstract va fi, în 1895, elogiat de Mallarmé, pentru exact același motiv. Subiectul este, parcă, imprumutat, replica pare polemică.

„*Je dis: une fleur! et, hors l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets*“ (*Variations sur un sujet*). Și, imediat după aceea, poetul reia chiar imaginea monedei și a utilizării ei. Dar, contrar filosofului, el vede în tot ceea ce limbajul are fictiv și virtual virtutea însăși, esențială, a artei sale: „*Au contraire d'une fonction de numéraire facile et représentatif, comme le traite d'abord la foule, le dire, avant tout, rêve et chant, retrouve chez le Poète, par nécessité constitutive d'un art consacré aux fictions, sa virtualité*...“

Opoziția dintre cei doi artiști este de înțeles. În momentul cînd scria rîndurile citate mai sus, Nietzsche era încă sub influența ideilor exprimate în *Nașterea tragediei*. Limbajul, și gîndirea logică în general erau pentru el doar reprezentări accesorii și derivate (*begleitende Vorstellungen*) ale Voinței ce exprimă esența lumii. În timp ce artele cuvîntului, ca și cele plastice — toate intrînd în categoria artelor apolinice — recurg la imagini și, ca atare, constituie răsfrîngerii, deci „aparente“, ale aceleiași *in-sine* al Voinței originare a Naturii, muzica — artă dionisiacă prin excelență — lipsită de orice element figural, exprimă chiar acel *Ur-Ein* care e însăși esența dolentă a Universului. Acest „melocentrism“ irațional tinde să discrediteze tot ce ține de Logos, ca sumă de reprezentări conștiente.

Dimpotrivă, pentru Mallarmé conflictul acestor două arte nu există, iar dintre procedeele de formare a conceptului, disprețuite de filosof, unul măcar — *la divine transposition* — va fi ridicat la rang superior de poet. Hrănit, în acești ultimi ani ai vieții, deopotrivă de Hegel și de Wagner, poetul francez va vedea în arta cuvintelor și în arta sunetelor o singură modalitate de spiritualizare a lumii, de „vaporizare“ a concretului material, con-

formă cu intenția sa de a izbuti prin poezie o „explicație orfică a Terrei”: oare nu răscumpără poezia „defectul limbilor”, adică inadecvarea fonică dintre nume și lucru? „*La Musique et les Lettres sont la face alternative ici élargie vers l'obscur; scintillante là, avec certitude, d'un phénomène, le seul, je l'appelai, l'Idée*” (*La Musique et les Lettres*). Complicitatea într-o idee a celor două arte face ca, de data aceasta, tărimul de prezențe, specific limbii, să fie populat de obiecte devenite idei (rol atribuit poeziei) și de obiecte devenite atmosferă (rol destinat muzicii): cea de a doua risipește, prin natura ei, cu generozitate, s-ar pierde ca pură sugestie, dacă n-ar fi prima care să readune la loc, să determine conturile, să fixeze aura lor glorioasă.

3

Limbaajul ca spațiu al prezenței nu e, oare, o realitate confirmată chiar de ramurile cele mai avansate ale Științei moderne?

Iată ce scrie filosoful C. Noica, în „interpretarea la *Cratylus*” despre „acțiunea în real” a cuvintului, despre capacitatea lui de a „etitorii”: „Este ceva tulburător filosofic să vezi că obiectele tehnicii nu au avut nevoie de nume altele vreme cît se aflau în regimul terestru, dar au de îndată ce sînt trimise în cosmos, trebuind astfel să fie botezate. Contactul cu departele se face în regim de unde, pe cînd obiectele tehnice erau, de fapt, întregirea noastră. Numele, în orice caz, este doar în regim de undă. Ele reprezintă fixarea unei monograme în undele sonore, așa cum se va imprima cîte o monogramă în undele electromagnetice, în curînd. Este într-adevăr vorba de nume, în controlarea lor la distanță a obiectelor, incit nomothetului de astăzi își « cheamă » obiectele protectate în cosmos ca pe niște animale bine dressate, și este probabil că se va distra cu ele, le va putea da diminutive, le va juca la propriu, ca pe un zmeu, modulîndu-le numele și făcîndu-le să danseze în spațiu”.

Această apropiere fizică prin nume, această angajare în dialog și prezentificare a *departelui* sunt indiscutabil de resortul unui limbaaj pus în slujba unei științe aplicate, a diverselor tehnici moderne. Celălalt dialog, cel cu *aproapele*, precum și caracterul altei *prezențe*, a spiritului, și a „magiilor” lui, — acestea rămîn de domeniul unei abordări etice sau ontologice a problematicei limbii. „În cuvintele noastre, și nu numai în gîndul pe care ele îl poartă, poate fi acea limitație ce nu limitează, care indică peste tot buna prezență a spiritului în lucruri”, scrie același gînditor român. Pentru a continua: „Dacă n-am putea arăta însă despre cuvinte, de la început, că ele poartă asupra lucrului sau a altceva ca și în afara subiectivității noastre, rămîne faptul că ele poartă hotărîtor asupra subiectivității, pătrund în ea, o lărgesc și o ridică pînă la o stranie formă de obiectivitate, grație căreia este posibilă nu numai comunicarea, ci și comuniunea, nu numai înțelegerea între oameni, dar și subînțelegerea, iar pînă la urmă totuși înțelegerea de către om și cugetul lui a ceea ce este pe lume”.

4

Victime fericite ale simțului comun și beneficiari obligați ai comunicării interumane, noi suntem atît de obișnuiți cu rolul limbii ca instrument adecvat — atît pentru a numi lucrurile din jur, cît și pentru a exprima interioritatea

noastră — că nici nu ne trece prin minte că limbajul ar fi rezultatul unei duble agresiuni, asupra unui fragil *tărîm* de semnale. Pe de o parte lumea, pe de altă parte conștiința, fiecare din altă direcție, dar amîndouă simultan, ele „prind” între „fălcile” lor, ca într-o menghină abia simțită, ceea ce am putea să numim limbajul ante-lingvistic al copilului, pentru a face din el o unealtă comodă și complexă de comunicare.

Cum trebuie înțeleasă această dublă agresiune care se exercită treptat, continuu, pe măsura ieșirii din copilăria fragedă a individului social? Dintr-o parte gîndirea și afectele noastre purced la confiscarea progresivă a semnalelor inițiale, la transformarea lor în semne, făcînd din ele *expresie* a interiorității. Din altă parte, pentru a stăpîni și manipula practic lucrurile lumii materiale din jur, inteligența elaborează zilnic noi metode de a converti aceste semnale într-un adevărat *nomenclator* al realului din jur, pînă la marginea experienței personale. Transformarea pre-limbajului infantil în limbaj al omului matur, constă tocmai în semiotizarea acestor semnale sau indicii, adică în organizarea lor sub forma unui cod. Ceea ce exista, înainte ca acest proces de articulare a limbajului să se producă, era doar un tipic *tărîm de mijloc*: un spațiu aburos de pulsații gestuale, asupra căruia începe imediat să se simtă acțiunea conjugată a două matrice inexorabile — de o parte lucrurile, de altă parte gîndirea — care-și impun efigiile lor indimenticabile.

În felul acesta, ca într-o secretă monetărie filogenetică, apare — pe măsură ce copilul începe să vorbească — limbajul-monedă de schimb, instrument excelent al raporturilor interumane: pe față, avînd imprimat profilul natural al lucrurilor sensibile, acela care-l fascina pe naivul și dezarmatul Cratyl; pe dos, purtînd stema gîndirii și a convențiilor ei instauratoare, care constituia trufia sceptică a lui Hermogene.

Ceea ce mă solicită în imaginea limbajului ca *tărîm de mijloc* nu e, în primul rînd, rolul său mediator (între gîndire și lucruri), nici rolul său social (de comunicare verbală între oameni), pe care le îndeplinește vorbirea. Aceste roluri sunt consecința firească, în ordinea practică, a faptului că omul e o ființă inseparabilă de limbaj. Heidegger zice: „Participanța la constituirea existențială a deschiderii *Dasein*-ului, discursul este constitutiv existenței acestui *Dasein*.” Așa cum acest *Dasein* — prin care trebuie să înțelegem, totuși, ființa umană — nu poate să existe și să se realizeze în afara lumii (*weltos*), nici limbajul — care, de altfel, este identic acestui *Dasein* — nu poate să-și refuze mundanitatea, nu poate să nu se exprime, nu poate să nu se rostească istoric; iar lucrul acesta se petrece în fenomenul vorbirii, adică în limbă (*die Sprache*). Deoarece, ca *Dasein*, omul este un subiect în relație cu sine însuși, cu lumea (*In-der-Welt-sein*) și cu ceilalți oameni, el se folosește de limbaj.

Dar, înainte de a fi folosit în felul acesta, înainte de a se face util ca *praxis*, limbajul are o existență și o natură ante-predicativă; el precede, așadar, rostirea sa proprie, adică realizarea sa factuală ca limbă (*Sprache*): este ceea ce Heidegger numește *die Rede* (termen tradus de francezi prin *discours*). Această, *die Rede*, reprezintă un strat mai adînc, situat la temelia însăși a limbajului înțeles ca limbaj proferat, ca enunț efectiv. E vorba de

un limbaj ne-verbalizat; dar care, totuși, nu e vorbire interioară sau simplu enunț rostit cu voce înceată. *Die Rede*, limbaj prin care vorbește Ființa însăși, constituie chiar „articularea a ceea ce este comprehensibil“ (*die Artikulation der Verständlichkeit*), articulare care — atunci cînd e rostită — devine limbă (*Sprache*). Or, în topologia Ființei, așa cum o construiește autorul lui *Sein und Zeit*, limbajul acesta ante-predicativ se află situat între două realități; de o parte, totalitatea lumii, ca stare globală de lucruri (*die Bewandnis-ganzheit*), iar de cealaltă parte, limba (*die Sprache*), în calitatea sa de *Wortfuge*, adică de construcție verbală.

Iată ce mă invită să văd în limbaj un *tărîm de mijloc*, adică un tot structurat de semnificații în stare potențială (*das Bedeutungsganze*) care acced la vorbire.

6.

Faimoasele teme heideggeriene privind ontologia limbii — ascultarea și răspunsul, vorbirea autentică și vorbăria, monologul și dialogul, prezența și arătarea etc. — au fost, parcă, prefigurate, încă din 1923, în volumașul *Ich und Du* de Martin Buber, continuat peste nouă ani cu *Zwiesprache*. Între filosofii care îmi întrețin ideea de limbaj ca *tărîm de mijloc* se află și acest întemeietor al „personalismului simpatiei“. Propozițiile sale scurte, categorice, memorabile, sună ca niște axiome ale unei geometrii morale. Iată citeva.

„Cuvintele fundamentale (*Die Grundworte*) nu sunt cuvinte izolate, ci cuvinte-perechi (*Wortpaare*)./.../Unul din aceste cuvinte fundamentale este cuplul verbal Eu-Tu./.../Cuvintele fundamentale nu exprimă un lucru care ar exista în afara lor, ci odată rostite întemeiază o stare (*stiften sie einen Bestand*)./.../A spune Tu înseamnă a spune în același timp pe Eu din cuplul verbal Eu-Tu./.../Cuvîntul fundamental Eu-Tu nu poate fi pronunțat decît cu ființa întreagă. Cuvîntul fundamental Eu-Acesta (*Ich-Es*) nu poate fi niciodată pronunțat cu ființa întreagă. .../A spune Tu înseamnă a nu avea nici un lucru ca obiect. Căci unde e un lucru, există și alt lucru, fiecare Acesta mărginește un alt Acesta (*jedes Es grenzt an andere Es...*). Acesta nu există decît pentru că e limitat de alții. Dar cînd spui Tu, nu e nici un lucru (*Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas*). Tu nu mărginește nimic./.../Cuvîntul fundamental Eu-Tu întemeiază lumea relației. Trei sunt sferele în care se stabilește lumea relației. Prima: viața cu Natura. .../A doua: viața cu Oamenii./.../A treia: viața cu Ființele spirituale./.../Fiecare Tu invocă un Tu etern, conform modului propriu fiecărei sfere./.../Orice relație înseamnă reciprocitate./.../La început este relația.“

Spirit de rigoare combinat cu spirit de finețe, climatul acestor veritabile „table ale legii“ respiră o reală elică a limbajului, întreprinzînd o „clară a simpatiei reciproce“. De data aceasta, *tărîmul de mijloc* își transformă bornele marginale în poli generatori: între Eu și Tu survine aventura patetică a întîlnirii interumane. Un Eu și un Tu, rostindu-se neapărat împreună, desființează vechea dicotomie a epistemologiei (subiect/obiect), instaurînd în schimb dimensiunea unică a *prezenței laolaltă*, a stării „față în față“; măsoară, astfel, forța unei relații trăite cu toată ființa. Natura, ceilalți oameni, divinitatea, — toate sunt acum sustrase obiectivării reci care făcea din ele simple lucruri; pentru a le inestra cu realitatea personală, ele sunt antrenate într-o

relație de simpatie și capabile de reciprocitate. Între o lume de lucruri, complet străină și văduvită de virtutea de a răspunde, și un egotism care avea mereu tendința elementară de a se mulțumi cu propriul său monolog, limbajul investeste aici un *tărîm de mijloc* pasional și emergent, oferind ființei noastre o deschidere inedită: „Spiritul nu este în Eu — scrie Buber — el este în relația Eu-Tu“. Și continuă: „Aici, și numai aici, noi ne simțim realmente contemplați și contemplatori, cunoscători și cunoscuți, iubitori și iubiți“.

7

Deschiderea lui Eu spre Tu, capacitatea de a instaura relația de reciprocitate, delimitează la Martin Buber un tărîm de mijloc ca *prezență* în virtutea spiritualizantă: convertirea oricărui obiect într-o persoană — de la copac pînă la divinitate — obligă la un dialog trăit al simpatiei dătătoare de securitate.

La Martin Heidegger, deschiderea pe care limbajul o oferă constituirii de sine a *Dasein*-ului este esențialmente una a insecurității și a riscului. În căutarea Ființei, omul se vede pîndit, în aceeași măsură, de autenticitate și inautenticitate, amîndouă avînd moduri specific-concrete de expresie în sfera vorbirii.

Existența autentică are la dispoziție un limbaj care nu vorbește (*ein Reden, das nicht spricht*), care se prezintă ca posibilitate pură a vorbirii, și care posedă două moduri: ascultarea (*das Hören*) și tăcerea (*das Schweigen*); precum și un limbaj care vorbește, care se aude (*es verlaudet*), care este comunicare (*Mitteilung*). Dar, în cadrul acestuia din urmă, există un mod autentic, constituit dintr-o vorbire esențială, numită de Heidegger *Dichtung*: și o vorbire neesențială, inautentică, vorbăria goală, designată prin termenul *das Gerede*, specifică uzului cotidian al limbii (*die Alltagssprache*). În modul său autentic de existență, omul heideggerian își articulează limbajul pe prima formă a acestuia, aceea a *ascultării* și a *răspunsului*, refuzînd să urmeze tendința lui predicativ-conceptuală, aceea care face din el un simplu instrument de manipulare a lucrurilor și cunoștințelor. Limba, în calitatea sa de „casă a Ființei“, vorbește exclusiv prin om; atunci cînd omul ascultă și co-răspunde acestui limbaj esențial, care este al Ființei înseși, el se menține în deschiderea realității, în țîșnirea ei originară: el stă atunci „față-n față cu Ființa“, în sensul că nu se refuză recepțării a ceea ce se arată în dublul, paradoxalul, antinomicul proces de dezvăluire-ocultare a Adevărului. Căci Adevărul Ființei accede la limbă, în măsura în care omul se păstrează în imediata proximitate a ceea ce-i este, totuși, mai depărtat ca toate, în inexorabila sa datorie: de a se face pe sine grăind un fel de ecou al propriei ascultări. „Ce experiență facem noi, atunci cînd gîndirea noastră a devenit destul de meditativă? se întreabă filosoful. Noi experimentăm atunci faptul că gestul propriu al gîndirii nu este întrebarea, — ci ascultarea unei vorbiri, vorbirea adresată nouă de către ceea ce trebuie să survină ca întrebare“ (*Unterwegs zur Sprache*). Iar lucrul care survine ca întrebare este — zice Heidegger — unul singur, acela pe care metafizica l-a uitat de două mii de ani: întrebarea asupra Ființei.

Aceste minime referințe la textele heideggeriene pot, totuși, să dea o imagine clară: aceea că nici o altă filosofie n-a făcut din limbaj un *tărîm de mijloc* mai instaurator, nici un *spațiu al prezenței* mai determinant pentru realizarea de sine a omului, ca această doctrină asupra limbii. Abia tematizată în *Sein und Zeit*, ea va fi complex și repetat dezvoltată, în toate volumele care marchează așa-numita perioadă Heidegger II.

8

Există în istoria filosofiei două încercări-limită sau — după unii — două eșecuri sublime. Amîndouă se referă la limbaj; amîndouă au fost folosite ca argumente în favoarea unei anumite filosofii a limbii; amîndouă au adus, într-un fel, prejudicii demersurilor filosofice respective, punînd sub semnul aventurii pe autorii lor.

Prima este partea centrală a dialogului *Cratylus*, în care Platon face examenul etimologic a peste o sută de cuvinte eline de mare circulație. Fantezia acestor etimologii l-a făcut pe unul din marii exegeți ai filosofului să considere această parte a dialogului drept „ein lustiges Spiel“ (Wilamowitz-Moellendorf).

A doua este practica, aproape permanentă la Heidegger, de a-și sprijini afirmațiile filosofice pe etimologia diverselor cuvinte utilizate, alții eline cît și germane, practică obstinată și, uneori, derutantă, care i-a atras din partea unui comentator francez caracterizarea ironică: filosofia lui Heidegger ar fi „une aventure survenue à la langue allemande“ (Henri Meschonnic).

Cele două experiențe mi se par înrudite, ele ilustrează același lucru: capacitatea limbajului de a actualiza trecutul, de a face din tradiție o dimensiune a prezentului. Lipsit de simț istoric, ca orice Grec, Platon n-are sentimentul că face arheologie, nici comparativism lingvistic: elina lui n-are nici adîncimea trecutului, nici proximitatea altor limbi care ar fi influențat-o, cu care să se compare; filosoful Ideilor se crede, în aceeași măsură, într-o *origo* și într-un *omphalos*. Cu toate acestea, nu poate ocoli inevitabilul: limba sa e, totuși, un depozit de experiență umană; iar dezghiocarea semantică, la care procedează el, scoate la iveală un întreg strat de mituri, „îngropate“ în limbaj. La Heidegger, dimpotrivă, conștiința istorică e limpede: el tinde în mod deliberat spre recuperarea unei limbi „originare“, în care problematica Ființei s-a exprimat cîndva, pe de-asupra logicii, în formulele atât de sibilîng-răitoare ale unui Anaximandru, Parmenide și Heraclit. El vrea să disloce și să destabilizeze întreg edificiul verbal al unei tradiții metafizice, pentru a propune meditației problema născută de secole, a Ființei. În această dublă intenție negatoare — ruinarea tradiției filosofico-metafizice europene de după Platon, și „eliberarea gramaticii de logică“ — el nu ajunge decît la aceeași concluzie: singurul spațiu în care omul se poate măsura cu sine însuși e acela în stare a-l situa, în întregime, în fața Ființei, iar acest spațiu este cel al *prezenței* prin excelență, adică Limbajul.

Am putea spune că Heidegger I n-a izbutit să se încoroneze ca monarh al ontologiei sale cosmice și impersonale, decît ca Heidegger II: după ce și-a dat seama că lupta sa, de rebel și grăpar al onto-teo-logiei tradiționale, a eșuat, și că singurul tărîm al prezenței sale filosofice este ontologia ca *tărîm al prezenței*.

Mi se pare că n-ar fi cinstit să nu menționez aici o opinie care, chiar dacă nu pune total sub semnul întrebării ideea de bază a acestor rinduri ale mele, o introduce, totuși, într-un mare orizont de îndoială, unde dialectica limbaj/ /prezență apare extrem de nuanțată. Iată ce scrie Maurice Blanchot în *Le pas au-delà*:

„Să evocăm obscura luptă între limbaj și prezență, mereu pierdută pe rând de amândouă, dar totuși câștigată de prezență, dacă nu altfel măcar ca prezență a limbajului. Chiar dacă vorbirea, în perpetua ei dispariție, poartă cu sine moartea, vidul, absența, mereu revine cu ea ceea ce ea anulează sau suspendă, inclusiv acea limită la care se face absență ea însăși, fie că ea nu reușește să epuizeze prezența, fie că, epuizând-o, ea trebuie atunci, sub negație, să se afirme din nou ca prezență a vorbirii care epuizează deci în zadar prezența. Aici triumfează poate numai cel ce nu se luptă. Tocmai pentru că acceptă limbajul, prezența se afirmă în el, făcându-l complice și favorabil, exaltându-l alături de mult că-l deschide de sus până jos pentru ca el să coincidă cu deschiderea care e prezența. În felul acesta, așadar, luptând pentru prezență (acceptând să devină în mod naiv memorial al unui lucru ce se prezintă în el), limbajul o distruge în mod perfid. Aceasta se întâmplă prin scriere. Aparent, scrierea nu are decât rolul de a conserva. Scrierea marchează și lasă urme. Ceea ce i s-a încredințat ei, rămâne. Cu ea începe istoria sub forma instituțională a Cărții și începe timpul ca inscripție în cerul astrilor, prin urme terestre, monumente, opere. Scrierea este amintire, amintirea scrisă prelungește viața în timpul morții.

Dar ce rămâne din prezență, atunci când ea n-are, pentru a se reține pe sine, decât acest limbaj în care se stinge, se fixează? Poate numai această întrebare. Nu e sigur că prezența menținută prin scrierea ca scriitură n-ar fi cu totul străină de „adevărată” prezență „vie”, aceea care de fapt e mereu sursă de prezență, adevăr de prezență, viziune de prezență. Singurul raport pe care l-ar păstra atunci scriitura cu prezența ar fi Sensul, raport de lumină, raport pe care tocmai exigența de a scrie tinde să-l rupă nemaisupunându-se semnului.

Înfrângerea pe care scriitura avea pretenția de a i-o impune prezenței, făcând din aceasta nu prezență, cu subsistență sau substanță, e o înfrângere și pentru ea însăși. Scriitura alienează, din acest punct de vedere, prezența (și se alienează). Instrument și, ca atare, instrument rău; slujind la comunicare, chiar dacă nu comunică perfect. Și dacă prezența se alienează în ea, e din cauză că, chiar în expresia de care ea nu se alienează și care o cuprinde, ea își menține încă dreptul de a se declara, fără a se exprima. Aceasta ar fi de-a-juns pentru triumful ei.“

Rolul antropogenetic al limbajului

Limbaajul este un sistem de semne *biplane*, *dublu articulat* și *bidimensional*, care, prin energia lui metaforică, produce idei mereu mai abstracte și mai generale, dînd oamenilor putința să întrebe, să neghe, să creeze.

Semnul lingvistic este *biplan*, deoarece este și semnificant și semnificație, și sunet și înțeles, și sensibil și inteligibil, și material și spiritual.

Prin *dubla articulație* nu se înțelege numai că limbaajul are două articulații: sintagmele alcătuite din moneme și monemele din foneme, ci, în primul rînd, că *nenumăratele* unități care au un anumit înțeles sînt întocmite dintr-un număr *limitat* de unități care n-au nici un înțeles. Monemele care înseamnă ceva sînt alcătuite din foneme care nu înseamnă nimic, deoarece semnificația lor este exclusiv diferențială față de celelalte foneme ale sistemului lingvistic. Puterea de abstractizare și generalizare a limbajului se întemeiază tocmai pe statornicia structurii sale fonemice, alcătuită dintr-un număr fix și restrîns de foneme, în toate limbile mai puține de o sută; în limba română sînt treizeci și trei. (Andrei Avram)

Lipsa semnificației referențiale și comutabilitatea fonemelor îngăduie omului o autonomie crescîndă față de natură și îi dau posibilitatea să-și amîne intervenția în mersul lucrurilor pînă în momentul cel mai prielnic. Prin inventarea limbajului, cauzalității naturale îi este adăugată libertatea culturii, iar realitatea capătă valoarea pe care omul este în stare să i-o dea.

Bidimensionalitatea constă în faptul că limbajul exprimă întotdeauna afectele împreună cu noțiuni, că este inevitabil și afectiv și cognitiv, deși în proporții diferite.

Putința de a se mira, de a dialoga, de a întreba, de a nega, de a crea marchează definitiv libertatea omului față de natură.

Spre deosebire de semnale, prin care informația se propagă nemijlocit în lumea necuvîntătoare, vorbirea este singurul mijloc într-adevăr de

comunicare. În vreme ce animalele semnalizează congenerilor prada sau primejdia, oamenii comunică prin vorbire unii cu alții. Semnalele contaminează, numai vorbirea comunică. Semnalele nu pot depăși imediatul, concretul, individualul, prezentul, în timp ce vorbirea, abstractizînd și generalizînd, deschide calea spre cunoașterea mediată a absentului: esența, cauza, viitorul. Între semnal și semn există deosebirea dintre natură și cultură. Semnul nu este un semnal evoluat, ci cu totul altceva. Omul nu este un animal mai inteligent, ci cu totul altceva. În vreme ce cîinii latră ca acum 10.000 de ani, omenirea a înaintat de la holofraza preponderent pragmatic-afectivă la discursul teoretic.

Fiind nemijlocită, relația necuvîntătoarelor cu natura nu are istorie. Semnalele naturale rămîn aceleași pînă cînd dispăre specia care le emite. De cînd există specia „tegumentele peștelui speriat sau rănit secretă o substanță odorantă care este percepută de chimiorceptorii congenerilor săi; acest scurt anunț de teroare, scris în apă, ajunge să stîrnească panica”¹. Organele ființelor vii nu pot fi îmbunătățite decît prin selecție naturală sau artificială, deoarece nu sînt create, ci născute prin evoluție. Numai omul, inventatorul mijloacelor de comunicare și de producție, are istorie. Ținînd natura la o distanță crescîndă, mijloacele permit omului *răgazul* de care are nevoie pentru a pregăti intervențiile cele mai eficiente în acțiunea de transformare a mediului înconjurător. Animalele nu sînt în stare decît să *ocolască* obstacolul în spațiu, dar nu sînt capabile să *amîne* reacția în timp. Așteptarea lor durează numai cîtă vreme prada sau pericolul sînt prezente. Fiind inventate, mijloacele pot fi mereu ameliorate. În timp ce albinele își fac stupul și dansează în fața lui ca acum 50.000 de ani, oamenii au înaintat de la roabă la nave cosmice.

Animalelor nu le este accesibil decît planul sensibil al limbajului: ce se aude și ce se vede. Ele nu pot să ajungă la planul inteligibil, la înțelesul cuvintelor. Pentru ele semnificantul verbal nu emite decît un semnal ca oricare altul; ele nu răspund la înțelesul cuvintelor, ci reacționează la sonoritatea lor și la acompaniamentul lor gestual. Cimpanzeul poate fi dresat să imite paralimbajul surdo-mușilor, dar nu poate fi învățat să vorbească. A vorbi nu înseamnă să exteriorizezi trăiri pragmatice-efective, ci să crezi idei. Omul vorbește „pentru a semnifica mesaje complexe și dezinteresate”², conchide Herbert S. Terrace după o cercetare de mai mulți ani asupra capacității de a vorbi a cimpanzeilor. În cele din urmă, el a descoperit că limbajul cimpanzeului nu era decît „o oglindă a ceea ce emiteam noi înșine”³.

În vreme ce „pentru animal, pentru tinărul cimpanzeu, fiecare lucru, „fiecare situație, n-are decît o singură semnificație univocă”⁴, în cazul omului orice individ adult, normal și școlarizat, este în măsură să producă oral sau scris un discurs ale cărui elemente nu prezintă nici un raport cu situația și împrejurarea fizică imediată în care se află”⁵. André Varagnac scrie că „pentru animal nu există decît demersuri spre felurile pe care instinctul

¹ Lorand Gaspar, *Approche de la parole*, N.R.F., Juillet, 1972, p. 41.

² Herbert S. Terrace, in *Entretiens avec „Le Monde”*, Paris, 1985, p. 121.

³ *Ibid.*

⁴ F. J. J. Buytendijk, *L'homme et l'animal*, Paris, Gallimard, 1965, p. 135.

⁵ Stéphane Eurlach, *Les mécanismes du comportement verbal*, Paris, 1973, p. 333.

i le impune. Omul consideră un mijloc în calitatea lui de mijloc; îl observă, îi analizează funcționarea. Aceasta este principala diferență dintre instinct și înțelegere. Trecerea de la instinct la înțelegere a cerut vreo 600.000 de ani¹. Inventind vorbirea, omul a devenit capabil să fabricească și *unealta*, iar mai târziu a reușit să fabriceze unelte cu ajutorul cărora să fabriceze *alte* unelte. Necuvîntătoarele nu pot decît să *folosească* drept unelte anumite lucruri, în anumite împrejurări, dar niciodată nu se poate ști precis cît a contribuit contactul cu omul, dresajul involuntar.

Probabilitatea inventării limbajului, fără de care n-ar fi fost posibilă nici inventarea uneltei, căci *unealta* este mai întîi o idee produsă de vorbire, a fost și mai mică decît probabilitatea apariției vieții. Credința că limbajul este un dar al providenței exprimă uimirea oamenilor în fața acestui eveniment „miraculos“, în care spiritul se „întîlnește“ cu materia și inaugurează înțelegerea lumii. „Limbajul a fost o invenție de geniu, invenție care nu se vea de la sine de vreme ce copiii fără contact uman n-au idee de el“².

Oamenii au reușit să dea organelor lor *naturale*, specializate în adaptarea la natură, o sarcină pe care nu o aveau: funcția *culturală* de cunoaștere. „Se vede deci cum creierul uman a reușit să construiască, pe o fiziologie identică cu aceea a creierului animal, o întreagă nouă psihologie“³. Omul este, așadar, și creatorul și creația limbajului.

S-a spus de multe ori că limbajul este un obstacol în calea gândirii, că în zona eterată a Marilor Adevăruri nu se poate pătrunde decît prin tăcere, că vorba înjosește gîndul așa cum materia degradează spiritul. Într-adevăr, limba, vernaculară sau națională, este o realitate socială, constringătoare, față de fiecare vorbitor în parte. Prin limbă, comunitatea se impune indivizilor. O limbă durează considerabil mai mult decît fiecare vorbitor al ei. Nu există „limbi moarte“, ci numai limbi care nu mai sînt vorbite, dar care, în anumite împrejurări istorice, pot fi din nou vorbite. Ebraica nu este singurul exemplu posibil. Prin fonetică, vocabular și structură gramaticală, limba modelează, inevitabil, gîndirea celor care o vorbesc. Însă nici o stare sufletească nu devine idee înainte de a se izbi de obstacolul limbii. Ideile se formează în tensiunea dintre coercițiunea limbii și libertatea de selecție și compoziție a vorbitorului. Limba este pentru gîndire ceea ce este barajul pentru electricitate: sufletul produce idei așa cum apa produce electricitate. Ca și barajul, limba nu oprește, ci transformă. Clișeele, poncifurile, locurile comune, platitudinile nu sînt decît umbra capacității creatoare a vorbirii. Fără energia abstracțizantă și generalizantă a cuvintelor nu există decît acte de inteligență, dar în nici un caz idei.

Calitatea cea mai omenească a limbajului constă în faptul că este principalul instrument de creație. Numai vorbirea este în stare să transforme o nouă experiență într-o idee nouă. Și deoarece creația este un act profund individual, vorbirea creatoare este mai ales interioară, nerostită, de o materialitate atît de firavă încît se confundă cu însăși gîndirea.

Faptul că limbajul poate să rămînă nerostit, să se desfășoare „în secret“, la adăpost față de urechi indiscrete, a sugerat unor teoreticieni părerea că

¹ André Varagnac, *L'homme avant l'écriture*, Paris, Colln, 1959, p. 61.

² Paul Chauchard, *Le langage et la pensée*, Paris, P.V.U.F., 1968, p. 118.

³ *Ibidem*, p. 66.

la originea limbajului se află nevoia de a minți. Este adevărat că minciuna perfecționează puțința animalelor de a-și înșela prada și dușmanii, dar a minți nu este decât efectul negativ al capacității pe care o are vorbirea de a descoperi adevărul și nicidecum cauza limbajului. A minți înseamnă a spune semenilor altceva decât adevărul aflat tot prin vorbire. La noi, Constantin Georgiade ajunsese la concluzia că „capcana materială, mulțumită limbajului și gândirii secrete, s-a transformat în capcană verbală. Oamenii începuseră să învețe arta de a-și întinde curse prin mijlocul vorbirii”¹. Vorbirea nu a fost însă inventată pentru a ascunde adevărul, ci, mai întâi, pentru a ajunge la el, chiar și prin ficțiunile, la început mitice, iar mai târziu teoretice ale limbajului euristic.

Cine nu face o distincție categorică între inteligența antropoidului și intelectul uman, adică între capacitatea de a *folosi* și, eventual, de a *confectiona* unelte rudimentare pe de o parte, și puțința de a *inventa* unelte, pe de altă parte, precum și între exteriorizarea sonoră sau gestuală a unor reacții emoționale și expresia verbală a unor idei, poate să ajungă la concluzia că „gândirea și limbajul au rădăcini genetice diferite”², deoarece „în filogeneza gândirii și limbajului putem constata cu certitudine faza preverbală a dezvoltării intelectului și faza preintelectuală a dezvoltării limbajului”³. De fapt, avem de-a face cu legătura dintre prelimbaj și preintelect, deoarece înainte de limbaj nu există intelect, ci doar inteligență. De altfel, însuși Vigotski spune în aceeași lucrare că „lipsit de semnificație, cuvântul nu este cuvânt, ci sunet fără conținut. Cuvântul lipsit de semnificație nu mai ține de domeniul limbajului. De aceea, semnificația poate fi considerată, în egală măsură, atât fenomen verbal, prin natura sa, cât și fenomen al gândirii”⁴. Vigotski nu contestă că „între antropoid și omul cel mai primitiv există o deosebire enormă”⁵, dar consideră inteligența ca pe un intelect preverbal și strigătele antropoidului ca pe un limbaj preintelectual. Intelectul și limbajul nu se întâlnesc, la un moment dat, după ce s-au format separat, ci intelectul începe să fie produs de limbaj încă de la primele monosilabe holofrasice.

„Gândirea omului este în întregime tributară limbajului pe care l-a învățat de copil”⁶, scria Paul Chauchard; iar ceva mai departe precizează: „Vorbirea depinde deci de scoarța cerebrală și dacă maimuțele înzestrate cu mușchi care le permit să vorbească nu vorbesc este pentru că, înainte de toate, ele n-au în scoarța cerebrală destui neuroni coordonatori pentru a asigura comanda motrice fonogenă”⁷. Ar mai fi însă de precizat că numărul de neuroni coordonatori nu *determină* vorbirea, ci o *condiționează* doar, dacă nu cumva este chiar determinat de ea. Nu cumva datorită limbajului și

¹ C. Georgiade, *Originele magice ale minciunii în geneza gândirii*, Buc., 1938, p. 275.

² L. S. Vigotski, *Opere psihologice alese*, II, Buc., 1972, p. 83.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁶ Paul Chauchard, *op. cit.*, p. 32.

⁷ *Ibid.*, p. 47.

nenumerărilor relații cu mediul înconjurător pe care le prilejuiește, cortexul uman a ajuns să aibă o sută de mii de miliarde de sinapse de contact? Vorbirea este o invenție care constituie cea mai mare discontinuitate din evoluția materiei. „De fapt, nimic nu e mai puțin fiziologic decât a vorbi. Fără îndoială, este vorba de un fenomen uman, dar nu există totuși organ fiziologic preconcepțuit pentru acest efect”¹. Pentru a vorbi și deci pentru a *contra-zice* natura, oamenii au fost siliți să folosească organe prin care necuvîntătoarele o *asimilează*: gura, limba, dinții.

Limbaul a jucat rolul principal în antropogeneză. Din păcate „iluzia tenace a continuității maschează însăși problema evoluției”². Discontinuitatea nu se manifestă doar prin mutații aleatoare, ci și prin salturi calitative produse de acumularea schimbărilor cantitative. Fiind el însuși și material și spiritual, și sunet și idee, limbaul a fost singura cale prin care evoluția a putut sălta de la natură la cultură. Limbaul nu este unul din factorii care au determinat saltul de la animalitate la umanitate, ci *factorul decisiv*. Prin inventarea limbaului s-a săvîrșit cel de al doilea mare salt din evoluția materiei de la apariția vieții. Din clipa în care a început să vorbească, antropoidul a și început să devină om, depășind reacțiile imediate prin gîndire și adaptarea la prezent prin muncă. Vorbirea a modificat considerabil însăși biologia antropoidului. Omul este biped, deoarece este biman și este biman, deoarece este vorbitor, gînditor și muncitor. O anumită dezvoltare a creierului a permis inventarea vorbirii, iar vorbirea, la rîndul ei, a modificat activitatea fiziologică a creierului.

Guy de Beaumont arată că „encefalul uman a evoluat și s-a mărit mult mai mult decît la animale în urma fie a unei mutații naturale, fie a unui traumatism, care, la primat, a produs această *dezvoltare hipertrofică craniană și a cortexului*. Aceasta a pregătit toată evoluția umană, manifestîndu-se, mai ales, prin vorbirea înlesnită de rafinarea coardelor vocale și amplificarea bărbiei care protejează mușchiul lingual”³. Mutația a produs însă doar posibilitatea umanizării; vorbirea este aceea care a transformat această posibilitate în realitate. Omul constituie cea mai mare surpriză în evoluția de pînă acum a materiei. Evoluția ființelor vii nu ducea în mod firesc la făurirea limbaului. „Altfel spus — scrie Jacques Mehler — ceea ce e natural și spontan la om, nu apare spontan la animal și ceea ce poate fi învățat nu este decît un substitut sărăcit al limbaului”⁴. O dovedește și faptul că animalul „se arată mult mai puțin înzestrat să folosească spontan limbaul învățat pentru a comunica cu congeneri care au învățat și ei același limba”⁵.

O altă consecință importantă pe care a avut-o inventarea limbaului asupra destinului uman a fost „criza obstetricală”. Vorbirea și gîndirea au dus la transformarea labelor din față în mîini și deci la mersul biped. Însă mersul biped a determinat micșorarea bazinului tocmai cînd începea să crească craniul fătului sub influența limbaului. Evoluția avea de ales

¹ Dr. Alfred Tomatis, *L'oreille et le langage*, Paris, 1963, p. 74.

² Daniel Essertier, *Les formes inférieures de l'explication*, Paris, Alcan, 1927, p. 36.

³ Guy de Beaumont, *De l'esprit de la matière...*, Paris, 1977, p. 158.

⁴ Jacques Mehler, *La perception du langage chez le nourisson*, în „La recherche”, Avril, 1978, p. 325.

⁵ *Ibid.*

între reîntoarcerea la mersul patruped, care permitea prelungirea sarcinii atâta timp cît era necesar pentru naşterea unui pui capabil să devină curînd independent; şi dezvoltarea mersului biped, în care caz, copilul va trebui să se nască prematur şi să fie îngrijit multă vreme după naştere. Evoluţia a ales cea de a doua cale, inaugurînd, astfel, istoria culturii, prin care omul îşi compensează slăbiciunea fizică prin forţă morală. „Se vede că foetalizarea copilului uman, care a jucat cu siguranţă un rol de prim plan în hominizare, consistă într-o selecţie naturală rezultînd direct din tragedia biologică a femeii“¹. Aşa se explică de ce „mămuţa se naşte cu un creier care are deja 60% din greutatea creierului pe care îl are adultul, în vreme ce encefalul noului născut al omului cîntăreşte de patru ori mai puţin decît al adultului. Această încetineală a dezvoltării face ca, în timpul unei mari părţi a creşterii sale, tinărul, şi deci creierul său, să fie în interacţiune permanentă cu lumea exterioară“².

Nu se ştie cum limbaajul a ajuns aptitudine ereditară a omului de a vorbi. Încă nu se cunoaşte modul în care anumite caractere dobîndite devin ereditare. Oricum, ereditară este doar capacitatea de a vorbi *orice* limbă, şi nicidecum vorbirea unei *anumite* limbi. Ca şi mersul biped, limbaajul este ereditar, dar limba se învaţă. „Programul genetic conferă omului aptitudinea limbaajului. Acest program îl face capabil să înveţe, să înţeleagă şi să vorbească orice limbă. Pentru ca această capacitate potenţială să se traducă în viaţă este necesar însă ca omul, într-o etapă determinată a creşterii sale, să se găsească într-un mediu propice. Trecînd de o anumită vîrstă şi lipsit prea mult timp de vorbele celor din jur, de îngrijirea şi de dragostea maternă, copilul nu va vorbi“³. În dezvoltarea omului, cultura nu este mai puţin importantă decît natura. Nu trebuie nici un moment neglijat faptul că „la om ceea ce este esenţial este capacitatea sa de a se desprinde din carcanul A.D.N.-ului. La om totul se multiplică graţie educaţiei“, deşi „sîntem încă foarte departe de a putea stabili o corelaţie riguroasă între activitatea nervoasă şi activitatea mentală sau comportament“⁴. Este însă semnificativ că cu cîteva sute de mii de gene, pe care le are şi antropoidul, omul a inventat limbaajul şi a riscat aventura culturii. Dar chiar dacă relaţia dintre creier, vorbire, gîndire şi muncă evoluează potrivit unor legi detectabile, nu este mai puţin plauzibil faptul că la originea omului se află o întîmplare, o discontinuitate, un salt, un act de libertate. Toate lanţurile cauzale sînt înăunurate de o întîmplare. Jean Piaget spunea că „o mutaţie este în mod necesar aleatorie şi, în consecinţă, dacă există înnaşcutul, raţiunea şi limbaajul s-ar datora unor întîmplări selecţionate ulterior, în vreme ce formarea lor s-ar datora unor mutaţii, deci tot aleatorii“⁵.

Vorbirea a fost făurită pentru a comunica nu numai emoţii, ci mai ales noţiuni. Emoţiile se propagă nemijlocit, în vreme ce noţiunile, indispensabile în organizarea colectivă a apărării şi a muncii, sînt comunicate prin mijlo-

¹ Trán-duc-thao, *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*, Paris, E.S., 1977, p. 275.

² François Jacob, *Logica viului*, Bucureşti, 1972, p. 341.

³ Jacques Ruffié, în *Entretiens...*, p. 109.

⁴ J.P. Changeux, *ibid.*, p. 64.

⁵ Jean Piaget, *Théories du langage*, Paris, Seuil, 1979, p. 97.

cirea vorbirii. De aceea, limbajul are două dimensiuni: una *denotativă*, în care se structurează cunoașterea, și cealaltă *conotativă*, în care se cristalizează afectivitatea. Nu ne mai oprim asupra faptului că nevoia de a comunica noțiuni a dus la *formarea* noțiunilor și nu invers. Ceea ce ne interesează aici este că prin bidimensionalitatea lui, limbajul diferențiază funcțiile creierului în emisfera stângă, care dirijează rostirea, gândirea și munca și emisfera dreaptă care coordonează instinctele, senzațiile și afectele. Chiar dacă *inventarea* limbajului a fost urmarea unei mutații, limbajul *inventat* a fost acela care a transformat creierul animal într-unul uman. Omul n-ar fi reușit să ajungă în lună cu un creier cu care antropoidul se ferea de mamuți.

Că fœtusul are deja un creier care „vorbește” limba maternă reiese și din faptul că „după cîteva clipe sau doar cîteva zile, în acest univers aerian la care trebuie să se acimatizeze, alt de deosebit de baia lichidă recent părăsită, sugarul regăsește vocea care l-a întreținut îndelung în profunda sa noapte ulerină”¹.

Se pare însă că gradul de diferențiere a celor două emisfere cerebrale depinde de tipul de limbă și cultură. În ziarul elvețian „La Suisse”, din 17 ianuarie 1978, a apărut articolul profesorului Tadanobu Tsunoda care susține că japonezii nu au cele două emisfere ale creierului alt de diferențiate ca europenii. El a constatat că la japonezi emisfera stîngă înregistrează nu numai vorbirea articulată, dar și celelalte sunete: zgomotele naturii, ciutecul păsărilor, muzicalitatea rostirii. Probabil că această deosebire între japonezi și europeni este determinată de rolul deosebit pe care îl joacă în limba japoneză vocalele și suprasegmentalele rostirii — ton, accent, debit, ritm — precum și de caracterul iconografic al scrierii. În limba japoneză, propozițiile interogative, dubitative, optative, imperative covirșesc pe cele asertorice. Japonezii sînt înclinați mai mult spre concret și artă decît spre abstract și filozofie. În vreme ce precumpănirea logicii în limbile europene a dus la opoziția și asimetria celor două emisfere, preponderența afectivă din limba japoneză a menținut un oarecare echilibru între ele. Că este vorba de o caracteristică culturală și nu naturală o dovedește și faptul că un japonez născut și crescut într-o limbă europeană are emisferile asimetrice, în vreme ce un european născut și crescut în limba japoneză le are în echilibru. Relația dintre limbaj și activitatea creierului apare și în cazul paralimbajului muzical, care dezvoltă suprasegmentele rostirii, fie prin cîntul vocal, fie trecîndu-le pe seama diverselor instrumente. Daniele Dubois relatează că „cercelările lui Bever (T) și Chiarello (R) tind să arate că, de pildă, memoria informațiilor muzicale este localizată în emisfera stîngă la muzicieni, dar în emisfera dreaptă la nemuzicieni. Un consens s-ar stabili asupra propoziției următoare: „emisfera stîngă este specializată în tratamentul propozițional, analitic și serial al informației, în vreme ce emisfera dreaptă este adaptată la perceperea de relații apoziționale, holistice și sintetice”².

Dr. A. Tomatis constată și el că „eliminarea audierii stîngi, făcînd ca urechea dreaptă să devină preponderentă, modifică vocea, care se înflăcărează, se clarifică, se timbrează și își accentuează ritmul”³.

¹ Dr. Alfred Tomatis, *La dyslexie*, Paris, 1967, p. 46.

² Vezi Solomon Marcus, *Semne despre semne*, București, 1979, p. 59 și urm.

³ Daniele Dubois, *Détermination biologique et spécificité psychologique du langage humain*, în „La Pensee”, no. 211, 1980.

Este naivă nostalgia antilogocetriștilor și antieuropocetriștilor după culturile arhaice în care domina mitul și cele două emisfere nu erau încă opuse, deoarece valoarea poetică a mitului nu apare decît după desprinderea conceptelor din metaforele în care s-au format. În mentalitatea arhaică, mitul nu este o modalitate estetică integratoare, ci o explicație menită să calmeze spaima omului în fața imenselor forțe ale naturii. Chiar cînd emisfera dreaptă participă la înțuirea unui adevăr, este sarcina emisferei stîngi să-l demonstreze. Referindu-se la mărturisirea lui Gauss care spunea: „soluția o aveam deja, dar mai trebuia să descopăr cum am ajuns la ea”, Paul Vatzlawick comentează: „Adică emisfera dreaptă avea deja soluția, dar era sarcina emisferei stîngi să probeze în mod logic și matematic cum a ajuns tocmai la acest rezultat. Altfel spus imaginația premerge logicii”¹.

S-ar mai putea spune că în contact cu cultura europeană au reușit chinezii, indienii, japonezii să capete conștiință de sine, după cum, cu ajutorul culturilor orientale vor izbuti europenii să realizeze armonia dintre gîndirea logică și trăirea afectivă.

•

Direcția în care a progresat limbajul pare să fie demonstrată, prin negație, de patologia lui. Dacă ontogenia repetă, în linii mari, filogenia, patologia reprezintă drumul invers. „Am caracterizat modificarea fundamentală a afaziului prin doi factori: am vorbit de o alterare a atitudinii categoricale și, în legătură cu această modificare, de o regresie la un stadiu de umanitate mai primitiv, mai imediat manual”². Ceea ce distinge calitativ limbajul nu numai de semnale, dar și de orice alt mijloc de comunicare este energia lui abstractizantă și generalizantă care îngăduie omului să se elibereze de sub presiunea imediatului și să anticipeze viitorul. „Bolnavul, în măsura în care în general a putut să conserve conduite ordonate, nu poate decît să persevereze pe linia actelor și atitudinilor pe care i le impune situația momentană. El nu poate „ieși” din ea și nici să-i determine urmarea prin anticiparea unor scopuri oarecare”³. După ce precizează că „atitudinea categoricală față de lumea exterioară și aptitudinea de a folosi cuvinte pentru a desemna concepte traduc una și aceeași atitudine fundamentală”⁴, Kurt Goldstein constată că „alterarea atitudinii categoricale înseamnă o regresie a cunoașterii, care alunecă de la o pricepere conceptuală a raporturilor dintre lucruri la o înțelegere mai intuitivă și mai concretă”⁵. Superioritatea cognitivă a conceptului față de metaforă apare și din faptul că limbajul metaforic este mai rezistent decît cel conceptual. De mult timp cercetările atît de importante ale lui Jackson, prea multă vreme necunoscute, au demonstrat că limbajul expresiv se conservă totdeauna mai bine decît limbajul „reprezen-

¹ Paul Watzlawick, *Entretiens...*, p. 218.

² Adhemar Gelb, *Remarques générales sur l'utilisation des données pathologiques pour la psychologie et la philosophie du langage*, în *Essais sur le langage*, Paris, Minuit, 1969, p. 240.

³ *Ibid.*, p. 243.

⁴ K. Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage*, în *ibid.*, p. 308.

⁵ *Ibid.*, p. 305.

tativ" și „voluntar“¹. În vreme ce metaforele spun mai *multe* decât conceptele conceptele spun mai *mult* decât metaforele. Achizițiile la care s-a ajuns cel mai greu și deci cel mai recent sînt și cele mai precare. Ele se pierd primele. Un bolnav nu mai putea să spună „gară“, ci „acolo unde o aștept pe mama cînd vine de la Galați“, iar altul vedea în litera M doar pictograma unei tichii de carnaval... Roman Jakobson relatează că „un afazic francez recunoștea, înțelegea, repeta și emitea spontan cuvintele *café* și *pavé*, însă era incapabil să priceapă, să deosebească sau să repete secvențe lipsite de sens ca *féca*, *faks*, *kéfa*, *pafe*“². De asemenea, George A. Miller constată că „chiar după un reantrenament pozitiv, afazicul expresiv încearcă o mare dificultate în a manipula formele gramaticale. Micile cuvinte, articole și prepoziții, nu ajung ușor și nu ajung repede. Trebuie căutate ori de cîte ori este nevoie de ele. Pe de altă parte, el omite adesea micile cuvinte, ceea ce dă discursului său aparența unui en-tete de ziar sau a unui text de telegramă“³. Este limpede că ceea ce deosebește limbajul de orice alt mijloc de comunicare a informației constă în temelia lui fonemică.

Patologia limbajului sugerează ideea că antropogeneza începe cu vorbirea articulată în moneme și se desăvîrșește cu constituirea celei de a doua articulații, în foneme, că a doua articulație vine după prima atît din punct de vedere sistematic, cît și din punct de vedere filogenetic și ontogenetic. Bolnavul pierde întîi capacitatea de a comuta foneme, apoi nu mai e în stare să folosească instrumentele gramaticale — prepoziții, conjuncții, articole — și în cele din urmă sînt atacate și monemele, în primul rînd, substantivele abstracte.

Pierderea atitudinii categoriale a afazicilor se manifestă, așadar, prin căderea de la gîndirea abstractă la gîndirea iconică, de la recunoașterea fonemelor la priceperea unor moneme și sintagme, de la alfabet la iconografie, de la scris la oralitate, toate acestea fiind de obicei determinate de leziuni care alterează diferențierea funcțională dintre cele două emisfere cerebrale. Este deci firească și rodnică ipoteza că diversele trepte de degradare a limbajului arată „de-a-ndoaselea“ treptele pe care le-a supt antropogeneza. E adevărat că „datele clinice nu sînt concludente. Tot ceea ce se poate spune, pe temeiul dovezilor clinice este că rănirile creierului antrenează uneori o dificultate a limbajului și că creierul bolnavilor este adesea alterat în circumvoluțiunea lui Broca“⁴.

Totuși mulți vîd în regresiunea fonologică, gramaticală și lexicală a afazicilor sensul inversat al dezvoltării omului și copilului.



În dezvoltarea gîndirii critice și creatoare, limbajul nu are același rol și cînd e oral și cînd e scris. Vorbirea și mai ales convorbirea, desfășurîndu-se în prezența atît a locutorului cît și a interlocutorului, variază prin ton, accent, ritm, debit, mimică, gesturi de la vorbitor la vorbitor și de la o clipă la alta și deci este preponderent *emoțională*, în vreme ce scrierea, fiind menită

¹ *Ibid.*, p. 278.

² Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963, p. 60.

³ George A. Miller, *Language et communication*, Paris, P.U.F., 1956, p. 333.

⁴ *Ibid.*, p. 325.

să dăinuie atât în *absența* scriitorului cit și în *absența* cititorului, nu poate folosi decât valorile stilistice ale limbii și este precumpănit *intelectuală*. Vorbirea nu există decât în timp și de la un moment la altul nu mai este aceeași, pe cînd scrierea este fixată în spațiu și rămîne mereu aceeași. Rostirea unui text este citire, nu vorbire, este monolog, nu dialog. De aici și monotonia greu evitabilă a lecturilor publice. Totuși, ca să-și recapete întreaga lui valoare pentru gîndire, limbajul scris trebuie citit cu voce tare. Învățații iudaismului aveau dreptate cînd susțineau că Biblia scrisă n-are valoare fără Biblia orală. Vorbirea și nu scrierea participă în primul rînd la transformarea unei stări sufletești în gînd. Primordială este vorbirea; scrierea este secundă. Înțelegem un text ascultîndu-ne propria noastră voce. Recunoaștem fonemele pe care le reprezintă scrierea ascultîndu-ne propria noastră vorbire, fie și nerostită. A citi înseamnă a reconverti stabilitatea spațială a unui text scris în mobilitatea temporală a vorbirii. Citim cu urechea, în special cu cea stîngă, nu cu ochii; ochii nu văd decât reprezentarea grafică a literelor, nu înseși literele, ochii nu văd decât imaginea variabilă a diverselor grafii și nicidecum identitatea literelor pe care le consemnează. Aceeași literă poate fi înfățișată grafic în nenumărate feluri: mare, mică, albă, neagră, dreaptă, cursivă etc. Dar dincolo de diferențele ei înfățișări, litera rămîne aceeași și înseamnă același fonem. Urechea stîngă detectează fonemele, iar cea dreaptă captează sunetele. În actul intim de creație a ideilor, în actul de transformare a unei experiențe individuale într-o expresie comunicabilă, rolul principal îl are limbajul oral, nu cel scris.

Din rolul antropogenetic al limbajului ar trebui trase unele învățăminte cu privire la educație și la politica culturală. Dacă limbajul, mai întîi oral și apoi scris, are o asemenea importanță în geneza și dezvoltarea gîndirii, atunci este primejdioasă pentru creativitatea umană tendința mijloacelor contemporane ale comunicării în masă de a slăbi dialogul, prin hipertrofierea imaginii în dauna cuvîntului și de a reduce individul la un receptor bombardat neîncetat cu o imensă cantitate de informație care nu-i mai dă răgazul să gîndească. „Omul este capabil de dialog, societățile și „marea societate“ care este specia se umanizează în și prin dialog. Omul este o ființă dialogantă într-o specie dialogantă”¹. Slăbirea dialogului — principalul instrument al gîndirii critice — amenință ceea ce este cel mai omenesc în om, deoarece „condiția sa este de a nu fi niciodată condamnat să devină lucru, nici lucru într-o natură fizică absorbantă, nici lucru al „altuia“ dominant”². Or, în „țările înaintate din Occident — spunea Marcuse — societatea este o fabrică. Ea este organizată și administrată ca un ansamblu de oameni în serviciul unor sisteme de mașini. Aceste grupuri de oameni-mașini sînt puse și menținute în mișcare printr-o logică, sau dacă vrei, o programare dominată imediat de debitul mașinii și nu de fericirea individului”³. Dezalienarea nu

¹ François Perroux, *Aliénation et société industrielle*, Paris, Gallimard, 1970, p. 73.

² *Ibid.*, p. 126.

³ François Perroux *interroge H. Marcuse*, Paris, Aubler, 1969, p. 17.

e posibilă decît prin restabilirea dialogului și dezvoltarea individualității creatoare.

Din ce în ce mai mulți teoreticieni deplîng decăderea contemporană a vorbirii. George Steiner spunea că „engleza vorbită de Eisenhower în timpul conferințelor sale de presă, ca și aceea folosită pentru a vinde un nou detergent, nu este destinată să comunice adevărurile critice ale vieții naționale și nici să asculte spiritul celui care o ascultă. Scopul ei este să evite și să înșele exigențele spiritului”¹. Gîndindu-se la urmările intelectuale ale „civilizației imaginii”, G. Steiner ne avertizează că „capacitatea de absorbție a sistemului nostru nervos se va găsi fără îndoială sporită, vom tolera mai bine ofensiva vizibilului și a zgomotului, dar facultatea noastră de a recrea un tot coerent se va atrofia ca un mușchi care nu mai lucrează”². Același efect îl are și tendința unei anumite poezii, muzicii, picturi de a repeta același cuvînt, același sunet, aceeași culoare pînă la golirea semnificativului de orice semnificație și degradarea lui la nivelul unui semnal stîrnitor de reflexe condiționate. Manipularea politică se împacă mult mai bine cu reflexul condiționat decît cu reflecția critică. Tot despre tendința tehnocrației contemporane, care, după ce a eliberat omul de sub presiunea imediatului natural, îl supune acum imediatului social, scrie și Edgar Morin. „Pe de o parte, o viață din ce în ce mai puțin supusă necesităților materiale și accidentelor naturale, pe de altă parte, o viață din ce în ce mai supusă nimicirilor”³. Fîrînd reflecția critică și stimulînd reflexele condiționate, civilizația imaginii hipertrofiază viața exterioară în paguba celei interioare și reîntoarce omul mereu mai aproape de tăcerea necuvîntătoarelor. Din ce în ce mai des avem de-a face cu „creații nu făcute pentru tăceri meditative, ci pentru aderența la murele ritm frenetic și exteriorizat al Spiritului Timpului”⁴. Mijloacele de masă ale comunicării tind să reducă individualitatea omului la „golurile” imensei rețele sociale pe care o țes deasupra planetei noastre. „Cultura de masă este produsul unui dialog între producție și consumație. Însă acest dialog este inegal... Consumatorul — spectatorul — nu răspunde decît prin semnale pavlovienne: *da* sau *nu*, *succes* sau *eșec*. Consumatorul nu vorbește. El ascultă și vede sau refuză să asculte sau să vadă”⁵. Nici din libertatea oamenilor de a răsturna ierarhiile stabilite în timpul marilor sărbători — serbările dionisiace, saturnalii, carnavaluri — n-a mai rămas decît vizionarea pasivă a filmelor de aventuri. Zeii au fost reduși la „vedete” și viitorulla „week-end”. „Omului sărbătorii îi urmează ceea ce se numește „public” sau „audiență” sau „spectatori”. Legătura imediată și concretă devine o teleparticipare mentală”⁶. Oamenii sînt menținuți într-un prezent continuu, fără ziua de mîine și deci fără idealuri. „Camera, microfonul, care sesizează și

¹ George Steiner, *Language and silence*, Paris, Seuil, 1969, p. 46.

² *Ibid.*, p. 243.

³ Edgar Morin, *L'esprit du temps*, Paris, Grasset 1962, p. 252

⁴ *Ibid.*, p. 249.

⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁶ *Ibid.*, p. 78.

transmit instantaneu sint instrumentele predestinate ale unei culturi aderente la realitatea imediată”¹.

Însăși sănătatea sistemului nervos al omului depinde de restabilirea rolului pe care trebuie să-l aibă limbajul în dezvoltarea puterii de creație, dar și în menținerea invențiilor umane sub controlul critic al moralei. Oamenii nu pot deveni ei înșiși decât discutând unii CU alții și realizând astfel sinteza dintre cunoașterea și stăpânirea naturii, pe de o parte, și cunoașterea și stăpânirea de sine, pe de altă parte, altfel spus, dintre știință și conștiință. Istoria omenirii trece astăzi prin cel mai socratic moment al ei de la Socrate încoace. Desmond Morris atrăgea atenția nu de mult asupra faptului că „animalul uman a devenit prea mare pentru cizmele lui de primat. Echipamentul său biologic nu e destul de tare pentru a se acomoda la mediul nebiologic pe care l-a creat. Numai un imens efort de constrângere intelectuală va salva de acum înainte situația”². Părerea lui este că „această trecere de la societatea personală la societatea impersonală este aceea care va cauza animalului uman angoasele sale cele mai mari în milenii care vor veni”³.

Omul poate să iasă din criza în care a intrat tocmai din pricină că, datorită limbajului, el nu trăiește doar entropia crescândă a biosferei, ci și forța antientropică a noosferei, capabilă să-și autoregleze conștient cursul ei în momentele de cumpănă ale istoriei.

Viața devine umană din clipa în care omul, inventind limbajul, reușește să dea lumii un anumit sens și o anumită valoare. Așa se explică de ce „criza limbajului este coextensivă cu criza omului”⁴.

Din cartea „*Expresivitatea ideilor*”

¹ Ibid., p. 244.

² Desmond Morris, *Le zoo humain*, Paris, Grasset, 1970, p. 147.

³ Ibid., p. 22.

⁴ André Jacob., *Introduction à la philosophie du langage*, Paris, Gallimard, 1976, p. 346.

Limba păsărilor

Note pe marginea unui dialog platonician

Tot ceea ce putem spune despre limbă, ca și despre moarte, este, într-un anumit sens, un adevăr inaccesibil

GEORGE STEINER

După Babel, București, Ed. Univers, 1983, p. 164

Se povestește despre Friedrich cel Mare al Prusiei că, ispitit de gândul unei recuperări *experimentale* a „limbii originare“, s-a hotărât să crească doi nou-născuți în condițiuni princiare, izolându-i, însă, de orice stimul verbal, de orice contact cu sfera rostirii omenești. Cei doi copii erau, așadar, perfect îngrijiți, dar nimeni nu le adresa cuvântul și nimeni nu vorbea în spațiul dimprejurul lor. Regele spera ca, îmboldiți de o înăscută nevoie de comunicare și lipsiți de orice model lingvistic exterior, cei doi „subiecți“ să ajungă a dialoga spontan în limba originară a umanității, cea de dinaintea Turnului Babel. După cîtiva ani, pușini la număr, în ciuda unei mereu verificate sănătăți corporale și a unei ireproșabile administrări fiziologice, amîndoi copiii au murit, absorbiți într-un abis de muțenie. Friedrich cel Mare n-a aflat, prin urmare, nimic despre limba originară. Dar a aflat — cu un preț pe care numai regii îl pot plăti — ceva mult mai important: că limbajul nu e o *anexă* a condiției umane, o piesă auxiliară în economia ei biologică și socială; limbajul e, pentru om, o realitate de același rang cu hrana și aerul: e nutritiv

* Autorul textului de față nu pretinde a avea — pentru toată informația invocată — acoperirea „specialistului“. El e conștient că abordează o problemă pentru care nu are un instrumentar îndestulător. Ceea ce i se pare ciudat e că „specialiștii“, stăpînesc, la rîndul lor, un instrumentar lipsit de problematică. Pînă la apariția unui cercetător care să cumuleze ambele dotații e necesară, poate, complementaritatea mai multor cercetători și reciprocă lor toleranță. Ne simțim datorii să precizăm, oricum, că rîndurile care urmează nu sînt o „contribuție“, de tip „științific“, ci un efort, mai mult sau mai puțin legitim, de a reabilita un mit.

și, ca atare, *vital*. A vorbi nu e a face un simplu exercițiu de „comunicare” — cum se mulțumește să creadă o însemnată secțiune a lingvisticii moderne.¹ A vorbi e a-ți vitaminaiza (sau a-ți otrăvi) interlocutorul. Cuvântul nu e un fenomen derivat al vieții și al inteligenței: e, dimpotrivă, sursa amindurora, ritmul lor de întreținere, pe scurt, „sufлера” lor.

Așa trebuie înțeles, se pare, faimosul pasaj vetero-testamentar în care omul e definit ca țărină însuflețită (cf. *Geneza*, 2,7). Gershom Sholem invocă versiunea aramaică a textului, potrivit căreia, prin suflarea Zeului, omul a „înviat”, devenind nu „un suflet viu” (cum spune versiunea grecească), ci „spirit cuvântător”.² Între suflarea spiritului, însuflețirea vieții și duhul cuvântului e, deci, totală identitate. A fi viu și a avea darul vorbirii sînt două efecte *simultane* ale aceleiași cauze. La nivel uman nu există Viață fără Cuvînt și Cuvînt fără Viață.³ Cuvîntul nu e doar *semnul* unui sens: e *viața* unui adevăr. El dispune de o energie autonomă, activă, independent de ființa lui filologică, de „semnificația” lui.⁴ Fără această energie eficace, lirica lumii — spre a lua un singur exemplu — n-ar fi decît un deșert înghețat, un lînut alstriciei informații, al enunțului alb. Merleau-Ponty are dreptate să spună, într-o scriere tirzie, că „într-un anumit sens, limbajul întoarce spatele semnificației” și că le revine fonologilor meritul de a întîi această „viață sublingvistică” a lui.⁵ Viață — da! Dar de ce „sublingvistică”? *Forța* cuvîntului e mai largă decît valoarea lui lingvistică: e para-lingvistică și supra-lingvistică; cuvîntul nu e doar semnificativ, ci edificator și fortifiant; el poate comunica incomunicabilul, fapt rareori luat în seamă de cercetările curente, dar trăit de scriitorii dintotdeauna și de pretutindeni ca o evidență plină de misterul ecumenicității sale.

În epopeile homerice, comerțul dintre zei și eroi e, adesea, un *transfer de putere* de la cei dinții către ceilalți. Iar acest transfer de putere (*ménos*), de „ardoare” și „curaj” se face frecvent prin îndemnuri *verbale*, sau — ca și în textul biblic — prin „insuflare” și „insuflețire”.⁶ La cuvîntul purtător de *ménos*, de forță, se referea Socrate cînd, înaintea morții, îi amintea prietenului Criton că „reaua folosire a cuvîntelor (*tó mè kalos légein*) nu e doar o greșală de limbă, ci și un chip de a face rău sufletelor” (cf. *Phaidon*, 115 e). Iar dacă știa asta, dacă puterea magică a limbajului⁷ era pentru Platon fapt de experiență — lucru dovedit și de alegerea dialogului, așadar, a schimbului de cuvinte *rostite și auzite*, drept formă privilegiată a căutării filosofice — cum putem crede că în *Cratylus*, textul platonician care abordează frontal problema limbajului, avem de-a face strict — cum spun nenumărați comentatori de prestigiu, de la Wilamowitz încoace — cu *ein lustiges Buch*, o joacă ironică și autoironică, o fantezie fără consistență.⁸ Opacitatea comentatorilor e, totuși, elocventă: ea spune ceva și despre blocajul filologic de care se resimte, în genere, comentariul speculativ al textelor vechi, dar și despre o anumită „ruptură de nivel” între înțelegerea platoniciană a limbii și gîndirea lingvistică de azi. Yvon Brès are dreptate: „Se poate spune că dialogul *Cratylus* e unul din textele lui Platon aflate la cea mai mare distanță de problematica modernă”.⁹ În cele ce urmează, ne propunem o schiță de comentarii care să așeze dialogul cu pricina în propriul său orizont, în spiritul vremii sale și, dacă se poate, în spiritul fără de vreme al Logos-ului însuși.

Ni se pare că nu contrariem atmosfera dialogului — ba dimpotrivă — dacă, înainte de a intra în substanța lui propriu-zisă, ne vom aventura într-un sumar joc etimologic în jurul personajelor din cuprinsul lui. E de necrezut, de altfel, ca un dialog „despre dreapta potrivire a numelor” să-i lase pe comentatori atât de indiferenți în privința aceasta. Cum se poate ca un text n a cărui primă pagină ni se comunică dreapta potrivire a numelor „Socrate” și „Cratylus” și proasta potrivire a numelui „Hermogenes” (cf. 383 a-b), să nu stirnească imediat întrebarea: ce ar putea însemna „Cratylus” și ce ar putea însemna „Socrate”? Cum se poate ca nici un filolog să nu fi mers pe firul acesta, de vreme ce simplul bun-simț, nici măcar dublat de o temeinică înzestrare filologică, îl indică drept elementar? Cum să nu te gindești, chiar ca diletant în filologie, la *krátesis* (de la *kratéo*), la *krátos* și la *kratys*, toți termeni desemnând „puterea”, „tăria”, „capacitatea de a domina”. Și Cratylus și Socrate sint marcați, onomastic, de acest semantism și marchează, prin el, dialogul întreg. „Socratisme” spune, — mai în glumă mai în serios — Gérard Genette¹⁰, singurul, din cîte știm, care a realizat, ca semnificativă, homophonia celor două nume. Dar putem fi și mai îndrăzneți. Platon o îngăduie întotdeauna. Vom găsi, astfel, în orice bun dicționar, substantivul *krás* (genitiv *kratós*) însemnând „cap”, „virf de munte”, dar și „limită”, „extremitate”¹¹. Sau, cu trimitere — științific riscantă firește — la Socrate, calificativul *sokos* (cel viguros, cel puternic), atribuit de obicei lui Hermes. Numele personajului care dă titlul acestui dialog, ca și numele marelui său interlocutor, sint un indiciu suficient de transparent că ne aflăm dinaintea unei vorbiri în care cuvintele sint tatonate nu atât pe linia semnificației lor curente, ci pe linia *puterii* lor intime, a forței, complex stratificate, pe care el o conștientizează, chiar dacă au uitat-o. Nu cu „etimologii” ne întilnim aici, ci cu încercarea lui Platon de a contempla limba ca pe o *kratophanie*. Limbajul e căutat la *limita* lui și dincolo de ea. Poate că „instituirea numelor — spune Socrate — revine unei puteri mai mari decît aceea a oamenilor” (397 c), iar Cratylus — spre sfîrșitul dialogului — pare a-l îngina: „... o putere mai mare decît cea omenească a orînduit pentru lucruri numele primitive, astfel încît acestea sint în chip necesar potrivite” (438 c). Și dacă, la 425 d-e, Socrate scoate din luptă ipoteza divină asupra originii numelor, el o face ca unul care știe că, în această direcție, discuția e de necontinuat. Or, Socrate vrea să discute, să rămînă în dialectica cercetării, evitînd cu precauție radicalitatea amușitoare a unui discurs teologic. „Să vorbim numai despre ceea ce *putem* ști” — pare a fi programul lui constant (cf. și *Hippias Maior*, 301 c). Despre „numele primitive” însă, numele-sursă ale celor „derivate” — nu știm nimic (cf. 426 a-b). Dar este această neștiință a noastră una oarecare, sau e neștiința tipic platoniciană a uitării? În cazul acesta, întregul dialog ar fi de interpretat nu ca o glumă lăbărlată, nu ca o bufonadă juvenilă a ironiei socratice, sau ca o jonglerie abilă de false etimologii, ci ca o traseu (eșuat?) al reamintirii, ca tentativă, mereu reiterată, de a provoca o anamneză. Socrate simte că a uitat ceva. Că limba greacă a uitat ceva. Va încerca, prin urmare, să regăsească o cît de mică urmă din materia acestei uitări, recurgînd la toate resursele de „putere” recuperatoare (cf. și 425 c fine) pe care le lasă omului

„virsta de fier“, pomenită ca din întâmplare la 398 a, sub autoritatea lui Hesiod.

Pe ce te poți lizui, în plină uitare, pentru a te angaja într-o asemenea întreprindere? Mai întâi pe *curaj*, în mult mai mare măsură decât pe *acribie*. „... Să nu-mi ceri prea multă acribie, prietene — sună, de aceea, cuvântul lui Socrate (415 a) — să nu-mi iei vlagă din piept și să-mi puterea și-avântul din mine.“ E o parafrază la o formulă homerică despre *ménos*. Iar Hermogenes va recunoaște curind (421 c) că procedura „lingvistică“ a prietenului său e plină de curaj.¹² E un mod de a sugera că, pentru a recupera țaria pierdută a cuvântului (*ménos*), e nevoie de tărie interioară și de o anumită cutezanță. „Recuperatorul“ ideal e *sokos* și *krataiós* (puternic, robust). E *sokratikós*. Sau, cum vom vedea mai jos, e *krateróphron* (tare de inimă, „tare de inger“ s-ar zice pe românește), sau *Euthyphron* (inimă dreaptă). Despre raportul dintre adevăr și „îndrăzneală“, Socrate nu vorbea, desigur, în *Cratylus*, întâia oară (cf. și *Phaidros*, 247 c). După cum, nu întâia și singura oară îl auzim, aici, invocând, prudent, posibilitatea propriei rătăcirii, a căderii în închipuire pură, sau în tărîmul vag al visului (cf. 439 c, dar și *Republica*, 476 c, 533 b fine: *Legile*, 800 a, *Charmides*, 173 a). Cînd e vorba de lucruri subtile, a recurge la *oneiróttein* e legitim și protector. Legitim, căci visul ține el însuși de „lumile subtile“ și protector, căci sub aparenta sa autoironie poți îndrăzni mai mult decât în lumina hiper-critică a stării de veghe.¹³

Care este, însă, realitatea întrezărită de Platon „ca prin vis“ în dialogul său despre dreapta potrivire a numelor? Ce a uitat limba greacă și ce încearcă să-și reamintească, în numele ei, Socrate? Pentru a răspunde, să mergem „cu îndrăzneală“ la text. Socrate atribuie, se știe, „înstituirea numelor“ unui expert de elită, unui personaj oarecum misteric, căruia îi spune cînd *nomothétēs* (388 c), cînd *onomatôrgos* (389 a) cînd *demíourgós onomátôn* (390 e) cînd *ta onómata poion* (407 b) sau *onomastikós* (424 a). Personajul acesta „se ivește cel mai rar între oameni“ (389 a), isprava sa nu e a unui „om de rînd“ (390 d fine), ci, dimpotrivă, e aureolată mitic, ca aceea a lui Socrate însuși cînd, inspirat, „rostește oracole“ etimologice (396 d, 428 c fine). Pentru a da — în chip autorizat — nume lucrurilor, onomaturgul trebuie să-și ațin-tească privirea către un „model“. El contemplă, așadar, forma ideală (*eidos*) a lucrului ce urmează a fi numit, „lucrul în sine“, care e identic cu „numele în sine“ al lucrului (389 d fine).¹⁴ În mereu reuatele sale tentative de a dibui „cheia“ limbajului, Socrate are aerul de a căuta tot mai coerența intimă dintre numele curent al lucrurilor și numele lor „în sine“. Există, așadar, pe de o parte, „nume primitive“ (*tá prota onómata*) și, pe de altă, „nume derivate“ (*tá hýstera onómata*) (421 d, 422 c, 425 b și 426 a-b). E ca și cum, printr-un proces ireversibil, limbile s-au „histerizat“, au căzut în paloarea secundă a copiei locale, din ce în ce mai îndepărtată de modelul *universal*. Probabil că „prin vechimea lor“ — admite Socrate (421 d) — numele primitive scapă cercetării noastre. Este oricum limpede că „cel care se pretinde iscusit cu privire la derivate trebuie să poată da seama, în primul rînd și cit mai lămurit, de numele primitive, sau, dacă nu, să fie convins că despre derivate nu ar putea spune decât fleacuri“ (426 a fine-b). Despre numele primitive însă — am mai avut prilejul s-o semnalăm — „nimeni nu știe nimic“ (426 a fine). Am putea presupune că ele sînt „potrivite“ de zei (425 d-e), dar am înlocui astfel o ignoranță restrînsă, printr-una de proporții mai mari. „Pe Zeus, Hermogenes, dacă n-ai am avea un pic de bună chibzuință, una din cele mai potrivite atitudini ar fi să admitem că nu știm nimic despre zei, nici despre

ei anume, nici despre numele ce și le dau și care, fără îndoială, sînt cele adevărate" (400 d fine; cf. și 401 a). Nu putem însă trece cu vederea faptul că, înainte să înceapă seria prelungă și labirintică a etimologiilor, Socrate invocă un vers homeric din care rezultă că există — pentru același lucru, sau pentru aceeași ființă — „nume date de zei" și „nume date de oameni" (391 d-e, 392 a). Nu amintim, inevitabil, și de un loc din *Phaidros* (252 b), în care se deosebește numele dat aceluiași zeu de muritori (*Eros*) și de nemuritori (*Pteros*). Să fie atunci numele primitive tot una cu cele date de zei, iar numele derivate opera oamenilor? ¹⁵ Și să fie intervalul dintre ele marcat de hotarul despărțitor al Turnului Babel? Fapt e că, în *Cratylus*, Platon pare a se mișca, cu o grație care maschează nelinștea și nesiguranța, în locmai acest interval. Filosoful se lasă absorbit de o „diacronie" *inversă*: el face, la început, arheologie, vorbește de vechea limbă attică, de vechea ortografie (cea de dinaintea reformei survenite nu mult înainte de scrierea dialogului), de arhaisme și de un posibil „exotism" originar, de sursă „barbară", al limbii grecești (cf. 398 b, 410 c, 418 b-e, 421 d, 425 a, 426 c etc.). Pînă la urmă însă, nu către o limbă „mai veche" decît cea contemporană sieși întinde discursul platonician, ci către însăși *vechimea limbii*, către o *palăia phoné*, alcătuită numai din „nume primitive", așadar, numai din nume „date de zei": „limba noastră de azi (*năa phoné*), această frumoasă limbă, a întors cuvintele *déon* (ceea ce se cuvine) și *zemiodes* (păgubitor) pînă le-a făcut să arate contrariul, ascunzîndu-le înțelesul, în vreme ce limba veche (*palăia phoné*) arată limpede ce înseamnă atît unul cît și celălalt" (418 b; cf. și 414 d). Să nu ne lășăm înșelați de calificativul „frumoasă", anexat, ca un ornament ironic, limbii celei noi. În tot dialogul, procedeal cel mai frecvent de *deviere* a numelor primitive e înfrumusețarea (*kallopiśmōs*, *eustomia*, *kompśōtes*, cf. 402 c, 404 d, 407 b fine, 408 b, 409 c, 412 e, 414 c, 418 b, 426 d). ¹⁶ Mutarea accentului de pe *adevărat* pe *eufonic* e, în genere, un păcat grav pentru Socrate (cf. și *Phaidros* 234 c, sau *Banchetul* 199 a—b), un truc amendabil, ori de cîte ori un retor prea iscusit, sau un sofist abil îl practică fără scrupule. Într-adevăr ce sens are o „înfrumusețare" care face să se răstoarne sensul auroral al cuvintelor. Și ce cuvinte! *Déon* și *zemiodes*! *Cuvîntul* ajunge să nu mai pară „o formă a binelui" (418 e), iar *păgubitorul* își pierde calitatea de „piedică" (419 b), pentru a căpăta o părelnică neutralitate. Platon se arată, prin urmare, înclinat să înregistreze o degenerescență a limbii, o degenerescență survenită prin solemnizare (*tragodein*) și calofilie, sau prin voalarea fatală adusă cu sine de trecerea timpului (414 c). Că e vorba de o degenerescență de tipul *sărăcirii*, sau chiar de una, mai spectaculoasă, de tipul *răsturnării* (cum susținea nitatul Karl Abel în lucrarea sa din 1884 despre un *Gegensinn der Urworte*) nu putem astăzi hotărî. Destul să constatăm că pe drumul lor de la sursă spre utilizarea cotidiană, cuvintele se subțiază, se șubrezește, tind spre malformație.

Acest proces e de lungă durată, complicat, greu de urmărit în detaliile și etapele sale distincte. Luat în serios, el ar repune însă în discuție o temă pe care lingvistica modernă, halucinantă de statica severă a studiului sincron, a dat-o deoparte: tema monogenezei limbilor și — legată de ea — aceea a clasificării lor genetice. ¹⁷ Suficiența cu care cercetătorii mai noi scot din discuție această ipoteză nu se întemeiază decît pe o idiosincrasie înargumentabilă. Ei știu că „nu dispunem de o documentație cît de cît veche — și aceea deficitară — decît pentru o redusă minoritate de limbi" ¹⁸ și sînt conștienți de „enorma porțiune din istoria lingvistică a umanității care ne va rămîne

veeșnic inaccesibilă, deși știm că repartitia actuală a limbilor e rezultatul ei".¹⁹ Cu toate acestea, precaritatea, constitutivă, am zice a cunoașterii lor, li se pare îndestulătoare pentru a exclude o teză de bun-simț: teza unui acord primordial al limbilor și a treptatei lor „derive” față de un idiom unic, azi pierdut. În definitiv, dacă nu s-ar fi păstrat latina, am fi putut fi la fel de sceptici asupra unei origini comune a limbilor romanice, pe cit de sceptici au fost savanții mai vechi cînd, în secolul al XVIII-lea, s-a vorbit de o obîrșie comună, indo-europeană, a limbilor sanscrită, greacă și latină.²⁰ Firește că, între timp, prin studiul ca cele ale unui Benjamin Lee Whorf de pildă, universalitatea modelului indo-european nu se mai poate susține. Dar „modelul” unei limbi originare nu-și pierde, prin aceasta, plauzibilitatea, după cum nu-și pierde plauzibilitatea mitul, imediat consecvent, al degradării și multiplicării istorice a limbilor. Cercetătorul care, dincolo de metode și ideologii la modă, își păstrează buna candoare a unei minți libere, nu va înceta să se minuneze — ca George Steiner — dinaintea celui „mister suprem” al antropologiei care e „anomia” diversității limbilor.²¹ Cum se poate, într-adevăr, ca o rasă altă de omogenă tipologic cum e rasa umană (reductibilă, structural, la circa șase varietăți) să împinzească globul cu cinci pînă la zece mii de limbi diferite? „Prin comparație — spune Steiner — clasificarea diferitelor tipuri de stele, plante și asteroizi se reduce la un număr relativ mic”.²² Ce imaginație a multiplului! Ce delir al irosirii! „Cum putem da o explicație logică faptului că ființele umane de aceeași proveniență etnică, trăind pe același teritoriu, în condiții climatice și ecologice egale, adesea organizate în aceleași tipuri de structură comună, împărțînd credințe și sisteme de rudenie, vorbesc limbi complet diferite?”²³ Nu avem criterii reale, în numele cărora să vorbim, de limbi „superioare” și „inferioare”, limbi mai bine adaptate și ca atare apte a supraviețui și limbi ne-vitale, condamnate la dispariție. Dimpotrivă: „un număr de limbi moarte se află printre splendorile indiscutabile ale inteligenței umane.”²⁴ Uneori, „reușita” lingvistică, departe de a exprima o egală reușită „ existențială”, are un aspect compensator. „Cete infometate de indieni amazonieni pot să risipească asupra condiției lor mai multe timpuri verbale decît a reușit Platon”.²⁵ Limba greacă a făcut carieră metafizică în jurul unui singur mod de a numi „ființa”. În limba ewe (vorbită în Togo) există pentru „a fi” cinci sau șase soluții verbale distincte.²⁶

Care poate fi — la urma urmelor — sensul pluralismului tumoral cu care ne confruntă spectacolul lingvistic al lumii? Că e vorba de o „anomalia” o dovedește faptul însuși că acest pluralism nu e deloc rentabil: incomprehensibilitatea reciprocă, „babilonia”, obstacolele de netrecut pe care un asemenea pluralism le pune în calea colaborării umane²⁷ — denotă că *limbile* sînt germeni de dezbinare, în vreme ce *limba* e, prin natura ei, un principiu al comuniunii. De aceea — conchide Steiner — „nu există civilizație care să nu aibă versiunea sa despre Babel, mitologia ei privind împrăștierea inițială a limbilor”²⁸. Lingviștii de azi (cu rare excepții — Swadesh și Pei, citați de Steiner însuși — sau un gînditor de talia lui Walter Benjamin) nu mai știu să se mire dinaintea acestui mit²⁹ și să-i cerceteze temeiurile. Ei nu mai simt că obiectul cercetării lor e debil, exangv, insuficient. O mai simte cite un psihiatru ca Jung, cînd constată că veacul nostru idolatrizează cuvintele pînă la slogan, dar pierde sentimentul forței creatoare a Logos-ului. Așa se face — spune Jung — că „Verbul care, la origini, era mesager al unității oamenilor (...) a devenit în epoca noastră sursă de suspiciune și de neîncredere a tuturor față de toți”³⁰. Tema apare încă la cite un gînditor marginalizat

(tip Julius Evola³¹) sau în textele lui René Guénon, taxat, de obicei, de „specialiștii” contemporani drept nereprezentativ sau exotic.³² O anumită nostalgie a limbii — dacă nu „originare” măcar „universale” — persistă totuși în încercările imaginate de Leibniz și duse foarte departe de formalismele logicii matematice, de a obține o *Characteristica universalis*, un algoritm lingvistic unificator. În penumbră, dar minăți de o aspirație asemănătoare, se întrevăd sincretiștii diverselor forme de „esperanto”, care au sedus, pe termene scurte, publicul european. Dar o altă Europă, aceea a lui Böhme și Cusanus, a lui Meister Eckhart și Angelus Silesius, a lui Paracelsus și Agrippa de Nettesheim sau a unora din romanticii germani, știa să înlocuiască utopia unui algoritm inventat, cu speculația asupra unei algoritmi deja dat în misterul originilor. Esoterismul iudaic, cel islamic, și lingvistica — de curând reconsiderată — a Indiei vechi se inseriu și ele, prin subtile corespondențe, în cercetarea dificilă dar pasionantă a unei eventuale limbi „paradisice”, o *Ur-sprache* aflată la limita, sau dincolo de limita recuperabilului. Obiectul unor astfel de cercetări ar fi nu sincronia ultimei trepte a limbajului, ci sincronia — fie și aproximativă — a treptei lui dintii. Mijloacele la care se recurge nu sînt tocmai „ortodoxe”, iar rezultatele obținute nu stau decît cu greu în picioare dinaintea unui tribunal pozitivist. Dar nu e mai puțin „pozitivă” existența obiectivă a acestor cercetări, precum și participarea lui Platon (prin *Cratylus*) la riscanta lor cursă. „Limbajul nostru — sună încă o frază memorabilă din Georghe Steiner — se interperne între percepere și adevăr ca un geam prăfuit sau o oglindă deformată. Limba paradisului era ca o oglindă perfectă: lumina unei înțelegeri totale străbătea prin ea. Astfel, Babelul a reprezentat o a doua cădere a omului, în unele privințe la fel de tristă ca și prima. Adam fusese izgonit din grădina: oamenii erau acum alungați din singura familie a omului”³³. Cu numele sale „derivate”, Platon se simte și el izgonit din teritoriul „numelor primitive”. Și pare hotărît să contrabalanseze drama izgonirii și a pierderii cu dialectica aventuroasă a regăsirii, a reîntoarcerii spre un *locus amoenus* al limbajului, același *locus amoenus* căutat — cu regală brutalitate — și de Friedrich cel Mare al Prusiei.



Dacă citim *Cratylus* ca pe un text care gravitează discret, camuflat aproape, în jurul unei teme sibilinece cum e tema „limbii originare”, nesfîrșitele dispute în jurul etimologiilor cratyliene devin secundare. Nu poți decît zîmbi văzîndu-i pe filologi cum se cheltuiesc pentru a stabili procentul de „corectitudine” al etimologiilor. Vreo 60 din circa 140 erau valabile pe vremea lui Lutoslawski (1897), 20 mai pot fi încă „acceptate” astăzi (E. Coseriu).³⁴ Dar face Platon cu adevărat *etimologii*? Caută el rădăcini „istorice” ale cuvintelor, acceptînd să alunece în „etimologie populară”? Caută *etymón*-uri străine pentru cutare termen grecesc? Nimic din ceea ce se cheamă astăzi „etimologie” nu i se potrivește în fond. Procedurile sale sînt mult mai departe de noi decît o credem și mai apropiate de surse aflate — ele însele — la mare depărtare de noi. Vom invoca, în acest sens, tratatul de „etimologie” vedică *Nirukta*, atribuit lui Yaska (secolul V î.e.n., mai legat — cronologic și spiritual — de ambianța platoniciană, decît poate fi *Cursul* ... lui Saussure³⁵), sau tehnicile de exegeză ale Thorei, în esoterismul iudaic: *Notarikon* (știința literelor inițiale sau finale ale cuvintelor) și mai cu seamă *Temura* (știința permutațiilor și a combinațiilor de litere), ambele constituind, împreună cu *Ghematria* (știința valorii numerice

a literelor) o complexă teorie hermeneutică.³⁶ În lumea islamică există, de asemenea, în succesiunea faimoasei „Balanțe a literelor“ atribuită lui Jâbir ibn Hayyân (Geber), o disciplină autonomă, numită „etimologie superioară“ (*ishtiqâq akbar*) și definită ca „teorie reunind într-o singură semnificație toate permutările posibile ale unei rădăcini unice“. Teoria aceasta e opera lui Ibn Jinnî, din jurul anului 1000, un filolog cu egală competență în teologie și filosofie. În arabă există, de altfel, un echivalent al „numelui primitiv“ platonician: *asl*, cuvîntul-arhetip, *Urwort*.³⁷ Platon pare să știe (cf. 414 c. 421 d) că, îndepărtîndu-se de numele primitive, de cuvintele arhetip, cuvintele comune și-au adumbrît structura originară. Și că „de vreme ce au fost întoarse în toate chipurile“ (*dià gâr to pantache strêphesthai tà onómata*), va trebui, pentru a regăsi obirșiile, să răsturnăm răsturnarea însăși, să întoarcem îndărăt, „în toate chipurile“, ființa cuvintelor, pînă ne vom reaminti chipul primei lor apariții. Mai curînd ceva de acest fel face Platon în *Cratylus*. Nu etimologii, fie și naive, cum crede L. H. Gray,³⁸ sînt „jocurile lingvistice“ ale dialogului, ci „mituri“³⁹ ale cuvintelor, sau elimo-mitologii, după expresia lui M. Buccellato,⁴⁰ soluții de *ars combinatoria*, de *temura*, destinate a curăți „numele derivate“ de balastul propriei lor derivări. Se caută „cuvintele de sub cuvinte“⁴¹, „zeul ascuns“ în fiecare din ele. Dacă nu despre o asemenea temerară întreprindere ar fi vorba, o întreprindere care echivalează cu deconspirarea unei taine oraculare și, eventual, cu pingă-rirea ei, de ce ar vorbi Socrate, încă în prima parte a dialogului, despre necesitatea unor ulterioare rugăciuni purificatoare? (396 e fine). Lui Socrate, gîndurile sale tatonante cu privire la numele primitive i se par *hybristikâ*, „prea cutezătoare“ (426 b). E de la sine înțeles, atunci, că e dispus, la sfîrșitul jocului, să se smerească. Orice discuție despre dreapta potrivire a numelor duce în zonele unui *numinosum* inviolabil. De aceea, e riscant să avansezi pe cont propriu, neasistat de un *numinosum* al propriei tale conștiințe. Resimte Socrate, în *Cratylus*, ceva de ordinul acesta? De regulă, el se referă — pentru a se acoperi — la acel *daimon* lăuntric, expresie a sinelui său cel mai adînc, învecinat, prin adîncimea sa, cu însuși Zeul. Dar în *Cratylus* daimonul propriu nu e invocat niciunde. E invocat, mai curînd, daimonul altora și, pînă la urmă, un soi de daimon obiectiv, daimonul — poate — al intangibilei limbi auronale. Ca în *Menon* (100 b), unde virtutea — scăpînd efortului de cunoaștere filosofică — e lăsată în seama „harului divin“, în *Cratylus* misterul limbii e lăsat în competența altora și, în ultimă instanță, în libera voie a „inspirației“. „Oricum, Socrate — spune Hermogenes — îmi pari să fii cu adevărat înlocuitor al celor inspirați care se pornesc așa, dintr-o dată, să rostescă solemn oracole“ (396 d, cf. și 428 c fine). Și, într-adevăr, în acest dialog, Socrate recunoaște mereu că vorbește în numele altora mai mult decît în numele său. „De fapt eu însumi, Cratylus, nu aș putea susține pînă la capăt nimic din cele ce am spus“ (428 a). Sînt invocați fie antecesorii notorii: Homer (391 d), Heraclit (402 a-b, 413 c), Anaxagoras (413 c), fie Euthyphron (de șase ori: 396 d, 399 a, 400 a, 407 d, 409 d, 428 c), fie o instanță generică („din auzite“ — cf. 413 d). În alte locuri se vorbește de „cei vechi“, de „muze“, sau de o „putere zeiască“ a cărei iradiere apare dacă nu ca fulgurantă, în orice caz ca pasageră (420 d, e). Se întîmplă, e drept, și ca Socrate să nu-și indice sursele. Comentatorii știu însă, în asemenea împrejurări, să le găsească singuri. La 399 c se simte pitagoricianul Alcmeon⁴², la 400 c — paralelismul, oricî după unii, dintre *soma* și *sema*, la 401 c-d etimonul pitagoreic *essia* pentru Hestia. V. Goldschmidt merge pînă la a afirma că etimologiile lui Platon nu sînt decît

expanerea unor teorii filosofice străine propriilor sale teorii.⁴¹ Dar, iarăși, *Cratylus* nu e singurul dialog în care Socrate se pune sub protecția unei „voci” mai adânci decît el. „Iau de bun tot ce ne învață tradiția” — spusese el în *Phaidros* (230 a). Și tot în *Phaidros*, îl auzim declarîndu-se ba „răpit de nimfe” (*nympholēptos*, 233 d), ba guvernat de un „pathos zeiesc” (238 c), ba stăpînit de modelul unor „înțelepți din vechime” (235 b, 274 c) sau de capacitatea sufletului propriu de a „vedea cu duhul” (242 c) și de a-și aduce aminte de o existență pre-terestră (259 a). În sfîrșit, tot în *Phaidros* se află și un pasaj parcă anume făcut să confirme acel „din auzite” practicat de „etimologul” socratic: „Cine știe pe la ce izvoare mi-am plecat urechea, umplîndu-mă asemenea unui vas” (235 c—d). Să observăm, în treacăt, că vorbind despre discursul său ca despre unul a cărui substanță e „auzită”, sau moștenită prin „tradiție”, Socrate vorbește despre știința dătătorului de nume, a onomaturgului, ca despre o știință obținută prin „privire” directă, prin contemplarea nemijlocită a „modelelor” (*Cratylus*, 389 a-b, d). E aceeași diferență pe care tradiția indiană o simte între treapta *shruti* a cunoașterii (revelație directă) și treapta *smṛti* (amintire, tradiție). Există, de altfel, în brahmanismul clasic, un personaj intru totul analog onomaturgului platonician: *apta*, „cel aflat în contact” direct cu realitățile supra-sensibile, „văzătorul” (*rsi*), intermediar perfect între diferitele nivele ale Ființei.⁴² Dar să rămînem, deocamdată, în Grecia și să ne întoarcem la *Cratylus*, pentru a face un scurt excurs asupra „ironiei” socratice. Căci la ea recur, neîncetat, comentatorii moderni pentru a „scuza” greșelile filologice ale lui Platon; după ei, în *Cratylus*, Socrate se joacă, dansează batjocoritor printre cuvinte, invitîndu-ne singur să nu-l luăm prea în serios. Despre superficialitatea unei asemenea interpretări s-a pronunțat, cu argumente masive, Constantin Noica. Comentariul său arată pe larg în ce măsură, în acest dialog, e vorba nu de un delir improb, ci de probitate însăși, doar că de o *altă* probitate decît aceea, imposibilă în contextul dat, a științelor exacte.⁴³ De altfel — spune Noica — „admițînd că totul ar fi o glumă, trebuia ea să fie reluată chiar de 140 de ori?”⁴⁴ Adăugăm, la rîndul nostru, că mizînd abuziv pe ironia și auto-ironia socratică, supralicîtînd aspectul ei relativizant și zglobiu (prezent, poate, doar în *Euthydemus* și în *Hippias Maior*), riscăm să luăm drept simbură coaja lui și să nu mai pricepem nimic din gîndurile „împătimitului de discursuri” (*philologos*) care este (*Phaidros*, 236 e). Asupra acestui pericol ar trebui să fim preveniți fie și numai dacă am citi cu atenție discursul lui Alcibiade din *Banchetul*. Alcibiade știa că e ceva de silen în firea lui Socrate (216 d), că el seamănă cu satirul Marsyas (215 b). Dar știa și că înăuntrul silenilor sculptați de artiștii greci se găsește „mici statui de zei” (215 b). „Ironizînd și jucîndu-se cu toți oamenii, așa-și trăiește el viața întreagă — spune, despre Socrate, Alcibiade (216 e). Dar cînd urmărește un gînd serios, dacă cineva îl deschide înăuntru, e de neînchipuit să vezi ce statui sînt acolo!”. Alît de mult ține Alcibiade la această imagine a iubitului său învățător, încît o reia — în forță — și la 221 d-e și 222 a: „... cuvîntările lui sînt asemenea silenilor care se întredeschid. Cînd vrea cineva să le asculte, i se pare, la început, că-s lucruri cu totul de ris. Vorbele și frazele lui sînt, pe dinafară, ca pielea unui satir obraznic (...), încît omul fără experiența modului său de vorbire, sau cel lipsit de inteligență, găsește vrednice de ris asemenea gînduri și vorbe. Dar să le deschidă cineva și să caute a pătrunde sensul lor mai adînc! Va găsi, înlii, că pe dinăuntru sînt singurele pline de noimi; va recunoaște, în al doilea rînd, că, fiind cu adevărat

divine, conțin în ele nenumărate intruchipări ale desăvârșirii, că se referă la o sumedenie de subiecte, cu deosebire la tot ce se cuvine să aibă în vedere unul care întindește împlinirea sa ca om“. Cînd Alcibiade vorbește astfel, el este — o aflăm la 212 d-e — în plin „entuziasm“ bacchic. Să nu știe trezia comentatorilor moderni despre Socrate, nici atîta cit știa despre el un Alcibiade băut? Să nu fi realizat nimeni că acest portret din *Banchetul* seamănă cu acela al lui Pan, același Pan („cel cu îndoiă fire“) cu care Socrate însuși, în *Cratylus*, identifică ființa globală a limbii? (408 c-d). Ca și limba, Socrate stă cu o jumătate a sa împlîntat în asprimea hirsută a gloatei, în dionisiacul cel mai pestriț cu puțință. Dar, ca și limba, el locuiește cu cealaltă jumătate a sa împreună cu zeii. Interpretarea curentă a discursului „socratic“ pare a nu înregistra decît un Socrate înjumătățit, bufon, care n-are nimic de spus. Pe ce se întemeiază o asemenea interpretare?

S-ar zice, că pe acea sextuplă pomenire a lui Euthyphron, ca „inspirator“ al etimologilor. Euthyphron — o știm din dialogul platonician cu același nume — e un caraghios fanatic, gata să-și dea tatăl în judecată pentru uciderea, involuntară, a unui sclav. A te pune mereu — cum o face Socrate în *Cratylus* — sub patronajul lui e totuna cu a consimți că divaghezi, că stai sub semnul unui fals profet, al unei caricaturi. Lucrurile nu sînt însă atît de simple. Fiorește, identitatea „prospaltianului Euthyphron“ cu care Socrate se întîlnise „încă din zori“ (396 d) în ziua dezbaterii relatate în *Cratylus*, nu pare a mai putea fi pusă la îndoială⁴⁶; e vorba de unul și același personaj care apăruse și în celălalt dialog, cel despre pietate. Contemporan cu bătrînețea lui Socrate, ar fi putut fi, e drept, și un alt Euthyphron, cel despre care Diogenes Laertius ne spune că era tatăl lui Heracleides Ponticul.⁴⁷ Dar e o presupunere vagă, greu (sau imposibil) de adîncit și al cărei beneficiu hermeneutic e evasi-nul. Să ne oprim, deci, la celălalt Euthyphron, de care, de altfel, pomeneste Diogenes Laertius însuși în capitolul său despre Socrate.⁴⁸ Era Euthyphron acesta un personaj chiar atît de ridicol? Dialogul care-i poartă numele îl dezavantajează, desigur; ciîi, însă, dintre interlocutorii lui Socrate, ies, în vreuna din lucrările lui Platon, avantați? Euthyphron are, măcar, înțelepciunea resemnării: el știe că „proorociile“ lui stîrnesc mai curînd batjocura și se simte solidar cu Socrate în această nemeritată ursită de „om luat în ris“ (cf. *Euthyphron*, 3 c). Pe de altă parte, demersul său juridic, deși excesiv, nu e lipsit de o anumită notă sublimă: în definitiv, el își înfrînge sentimentele filiale, de dragul unui principiu pe care-l socotește mai prețios. Iată, în această privință, cum vede lucrurile un comentator modern, preocupat în special de psihologia implicată în dialogurile platoniciene: „Conflictul pe care-l pune în scenă *Euthyphron* e, într-un sens, un conflict care opune — ca în *Antigona* — marile legi religioase necrise, unor prescripții mai formale. Vînd să urmeze, în literă, o lege religioasă pe care o cunoaște foarte bine, Euthyphron ajunge să încalce legile religioase cele mai înalte. El este comic, dar probabil mai mult pentru noi decît pentru Platon. Căci dacă noi invocăm cu atîta ușurință spiritul împotriva literei și marile legi necrise împotriva prescripțiilor rituale, e pentru că nici litera, nici conținutul religiei grecești nu au — în ochii noștri — valoare. Dacă însă Platon era încă legat de această religie (și nu avem motive să ne îndoim de asta), drama zugrăvită în *Euthyphron* putea fi, în ochii săi, tragică. Greșala despre care se discută nu e una morală, ci una de ordinul pingării (*mtasma*, *Euthyphron*, 4 c). Or, dinaintea pingării, a jertfelor, a tabu-ului, ce putere mai au rațiunea și idealul?“⁴⁹ Văzut astfel, Euthyphron devine o apariție mai gravă decît cred mai toți

interpreții.⁵² Iar a-l alege ca „inspirator“ nu mai e neapărat simplă bufonadă îndreptățită a acestei teze nu stă, în fond, doar într-o strictă conjetură de ordin psihologic. Într-un dialog despre „dreapta potrivire a numelor“, avem libertatea să presupunem că Euthyphron a fost ales ca „inspirator“, nu numai pentru că era o etichetă plauzibilă pentru „tragicul“ joc al limbajului, nu numai pentru că a existat ca persoană istorică în ambianța lui Socrate, ci și pentru că *numele lui însemna ceva*. *Euthys*, în grecește, însemna „drept, direct“, iar *phren* „inimă, suflet“, prin extensie „spirit, gândire“. „*Euthyphron*“ există, ca adjectiv grecesc, cu sensul de „inimă dreaptă“ (implicând franchețe, natură binevoitoare, rectitudine). Se putea găsi un nume mai „drept“ pentru inspiratorul unui dialog despre „dreapta potrivire a numelor“, decît „inimă dreaptă“ la care trimite, pentru grec, numele lui Euthyphron? Căci — așa cum am arătat deja — de un discurs „inimos“ e vorba în scrierea aceasta, iar nu despre unul al „acribiei“: un discurs în care se pronunță „puterea și avîntul“ launtric, iar nu o știință bine cumpănită. Și dacă preferăm — ca mulți alții — pentru *orthôtes* traducerea lui Robin (*rectitude*) aceleia a lui Méridier (*justesse*), vom înțelege și mai bine că de „rectitudinea“ inimii, de Euthyphron, are nevoie Socrate în acest dialog, în mult mai mare măsură decît de corectitudinea intelectului. Numele cel drept (*orthôn*), cel adevărat, cel dintru început, pe care îl caută, pentru toate lucrurile, Socrate, ține mai curînd de competența drepte simțiri a lui Euthyphron, decît de aceea a unui oricît de riguros gramătic. Și mai e ceva: pentru Socrate și pentru Platon, numele Euthyphron putea avea un nimb care nu mai e, pentru noi, actual: știm de la Diogenes Laertios că unul din strămoșii lui Pitagora purta numele acesta.⁵³ Și era firesc ca drumul spre obîrșile voalate ale limbajului să se încrucișeze, pentru Platon, cu universul pitagoreic. Nu e locul aici să intrăm în amănuntul ultim al relației dintre pitagoreism și platonism (cu complicația, ulterioară, a neo-pitagoreismului și neo-platonismului). Dar vom aminti, în sprijinul ipotezei noastre, un studiu din 1941 al lui Boyancé, după care „inspiratorul“ Euthyphron nu e decît un mijlocitor pitagoreic, un reprezentant întîrziat al enigmaticului învățător din Samos.⁵⁴ Derbolav recunoaște, la rîndul lui, că în figura nomothetului se regăsește motivul pitagoreic — consemnat de Proclus — al sufletului dătător de nume.⁵⁵ Tot Derbolav citează două texte ale lui J. Lohmann, care tratează partea etimologică din *Cratylus* ca pe o *imago mundi*, marcată net de „știința“ pitagoreică.⁵⁶ Avem, prin urmare, suficiente motive să vedem în „Euthyphron“ mai mult indicația unei *atitudini* și, eventual, a unei *tradiții* recunoscute ca „inspiratoare“, decît portretul unei „patron“ instaurat în bațjocură, pentru a governa vidul unei neserioase jonglerii etimologice.



Punctul de vedere conturat, pînă acum, de-a lungul comentariului de față se poate rezuma astfel: în *Cratylus* avem de-a face cu un efort *recuperativ*, al cărui obiect e intuiția ocultată a „limbii originare“: nu sîntem confrunțați, deci, cu o cercetare de tip semantic și etimologic, decît în măsura în care semantică și etimologia evocă *forța* uitată a Cuvîntului, o *forță* de natură nu doar să *exprime* lumea, ci să o *creeze*. Limba originară e *kratophanie*, după cum „numele“ originar (*ónoma*) e ființă (*ón*), înainte de a fi „sens“ (*νόημα*). (Cf. — în chiar textul dialogului — 412 a fine.)⁵⁷ Platon își reamintește, așadar, în chip difuz, de stratul primordial al limbii din care, prin derivări

successive, prin răsturnări, amezii și substituiri simplificatoare, a rezultat limba curentă: ca atare, limba aceasta „derivată” nu mai poate fi luată ca temelie al cunoașterii: în condițiile unei vorbiri „profane”, ale unei vorbiri pe jumătate falsificate (după modelul lui Pan, cel pe jumătate lap — 493 c), „nu de la nume trebuie să pornim, ci se cuvine să începem a învăța și a cerceta cu mult mai degrabă de la lucruri ele însele” (439 b fine, Cf. și 436 a). E aceeași concluzie la care urma să ajungă, citeva vremuri mai târziu, Fericitul Augustin în *De magistro* (XI, 36, 37, XIII, 41, 42, XIV, 46)⁵⁹. Despre limbile derivate, creștinismul însuși nu va mai putea susține că sînt de origine divină.⁶⁰ Limba primordială însă, străină de orice imperfecțiune omenească, poate trece drept „revelată”.⁶⁰ Dar ne spune Platon, în *Cratylus*, ceva cit de cit palpabil despre o asemenea limbă? În orice caz, el încearcă. Și o face ca un om în criză ce este, ca un spirit nimerit între două lumi: cea veche, către care îl ademenește „misoneismul” său înăscut, și cea nouă, în care îi e hărăzit să trăiască. De aici, amestecul de „limbaj votiv” și formalism logic caracteristic — după părerea lui H. Joly — tonului său filosofic. De aici, aplecarea sa permanentă spre „deturul arhaic” combinată cu o ironică și autoironică prudență.⁶¹ Platon mai are încă întrebări pentru care lumea lui nu mai are răspunsuri. Soluția — în cazul său — va fi o constantă privire nostalgică spre „cei din vechime”, spre Pitagora de pildă, pe care cută să-l concilieze cu spiritul socratic. Așa îl vede, îată, un platonician din secolul al II-lea al erei noastre, Numenius din Apamea, socotit de K. S. Guthrie adevăratul „părinte al neo-platonismului”, fidel — fără fisură — maestrului său, spre deosebire de eclecticii din categoria lui Ammonius Saccas: „... prin natura sa reală, Platon era un pitagoreic (...). El părea mai accesibil decît Pitagora, dar mai venerabil decît Socrate, căci, așezat la mijloc, îmblinzea — pînă la filantropie — asprimea celui dintîi și înălța spre demnitate și glorie spiritul batjocoritor și glumeț al celui alalt...”⁶²

De acum înainte, textul propriu-zis al lui *Cratylus* ne va ajuta mai puțin. Intrăm — cu Platon împreună — într-un tărîm de aluzii și subînțelesuri, de talonări riscante, asociații ipotetice și surse incerte, sau greu accesibile pe cale directă. Intrăm în uitarea lui Platon care e, încă, și propria noastră uitare. Și ni se va îngădui să fim carenți și discontinui, într-un domeniu în care Platon însuși cultivă aproximația și se expune ridicolului (426 b). Ce indicații putem, așadar, să recunoaștem, în *Cratylus*, cu privire la „numele primitive” ale unei eventuale „limbi originare”?

La 423 e fine și la 424 a, b, „dătătorul de nume”, nomothetul, e definit. ca cineva în stare să imite natura fiecărui lucru (*ousia*), prin litere și silabe. De la cuvînt se trece, prin urmîrire, la subunități ale cuvîntului, la „elemente” (*stoi-theia*) indivizibile, dincolo de care nu se mai poate continua investigația. „... Dacă am obține cumva ceea ce nu mai e compus din diferite nume, atunci am spune pe drept că am ajuns la un «element» și că nu trebuie să ne mai raportăm la alte nume” (422 b). Cu „elementele” limbii, întîlnim universalul, originarul, trans-idiomaticele ei (cf. și 422 a). Căci dacă fiecare cuvînt al unei limbi îi aparține în exclusivitate, literele din care el e compus sînt comune mai multora. Așadar la nivelul literelor, al „particulelor elementare” din care se alcătuiesc „numele” trebuie să ajungem, pentru a intui materialul cu care lucrează nomothetul, ca fondator al limbii originare. La acest nivel se oprește Socrate cînd se decide — la 426 b — să spună ce gîndește cu privire la numele primitive. De la 426 c pînă la 427 d, e vorba, pe două pagini compacte, despre „virtutea” (*dynamis*) principalelor litere, astfel

manipulabilă încît să determine „virtutea numelor“ care le conțin. Din mai multe pasaje ale dialogului (394 b, 412 e, 427 b fine etc.) rezultă, în orice caz, că pentru Socrate literale au o încălătoră energetică specifică, aplă a contaminării cuvintele care le integrează⁶³ și, prin aceasta, structura însăși a unei limbi. Dar nu numai putere individuală. „virtute“ au literale, ci și *nume proprii* (cf. 393 d fine-e). Pentru vorbitorul limbilor moderne, situația aceasta și-a pierdut întru totul relieful și semnificația. Literale alfabetului sint, pentru noi, „algebrozate“ (ar spune Marcel Jousse), uscate printr-un abuz al abstracțiunii, impersonale. Pronunția fiecărei litere în limbile de azi e o strictă emisie fonică, ca acea *spelling* pedant al englezilor, prin care literale nu sint propriu-zis *numite*, ci doar *semnalate*, indicate printr-un mecanic gest laringo-bucal. În greacă însă, ca și în ebraică și în arabă, a recita alfabetul e a inventaria o suită de *personaje*, a mobiliza un colocvii de *făpturi* distincte, adevărate duhuri ale limbii, cu o onomastică sau o caracterologie proprie. „B“ nu e — de pildă — un simplu semn grafic sau vocal; e o ființă numită *beta* în grecește, *beth* în ebraică, *ba* în arabă etc. Uneori, numele literei are și un sens traducibil. În arabă, spre exemplu, litera *nūn* (cf. *infra* nota 79) înseamnă „pește“. În plus, literale limbilor vechi au și *valori numerice* inconfundabile: așa se face că, în greacă, ca și în ebraică și în arabă, ca și în latină, numărătoarea recurge tot la semnele alfabetului. Se conturează, încet-încet, un adevărat cosmos al literelor, care devin nu doar „elementele“ componente ale limbii, dar — cum vom vedea — elementele componente ale lumii. Toate acestea Socrate le știe așa cum le știa, probabil, Pitagora. În *Phaidros* (274c fine — d) și numerele și literale, și geometria și astronomia sint „descoperiri“ atribuite zeului Theut, căruia îi e închinată „pasărea sfîntă“ numită de egipteni Ibis. Se vorbește chiar de o „știință a literelor“ (274 e) și despre scriere ca despre un mod de a planta desfătătoare „grădini ale literelor“ (276 c fine-d) inferioare însă, ca efect, rostirii directe, plină de sămînță, de putere și fericire (276 e-277 a). Ajunși aci, simțim că Socrate dă — prin doctrina literelor din *Cratylus* — măsura întregă a amplasamentului său. El gravitează mereu în jurul unei zone acute a înțelepciunii primordiale, dar cu o timiditate care îl situează, față de ea, în postura ecoului surdinaț și simplificator. Pe scurt, el a păstrat o bună *orientare*, dar pare a nu mai avea aplombul atingerii (întei); sau a nu mai fi dispus să înainteze pe un drum care își pierduse deja, în lumea sa, credibilitatea. În *Cratylus* ne întîlnim, de aceea, cu fragmente doctrinare, mai mult decît cu un ansamblu doctrinar rotund. Rămîne fiecărui cititor să aproximeze, după puterile sale, întregul. Căci ar fi multe de spus despre știința literelor și a numerelor și despre acea pasăre care străjuiește simbolic la constituirea ei. Pentru aceasta va trebui să părăsim însă litera platonismului, recurînd la surse care nu-i contrazic, credem, spiritul.

Există o amănunțită „știință a literelor“ (*jafr*) în esoterismul islamic. „Inițiată“ de Ja'far Sâdiq în secolul al VIII-lea al erei noastre (dar racordabilă, desigur, unei tradiții fără dată), ea era rezumată astfel cinci secole mai tîrziu: „Află că tainele lui Dumnezeu și obiectele cunoașterii Sale, realitățile subtile, ca și cele dense, cele de sus și cele de jos, sint de două feluri: numere și literale. Secretele literelor stau în numere și epifaniile numerelor stau în literale. Numerele sint realitățile superioare, aparținînd entităților spirituale. Literale aparțin cercului realităților materiale și devenirii“⁶⁴. Ja'far nu făcea, probabil, decît să planeze în acel spațiu simbolic pe care anumite școli gnostice, speculația kabbalistică și felurite fracțiuni neo-pitagoreice îl aveau în comun. Oricum, tema științei literelor (căreia i se spune și *ilmul-hurūf*) are o eminență aparte

În lumea islamică, culminând cu imaginea grandioasă a Cărții cosmice scrisă, după Ibn Arabi, de „pana divină“ (*El-Qalamul-ilâhi*) cu ajutorul „literelor transcendente“.⁶⁵ Cunoașterea literelor transcendente (echivalabile numerelor pitagoreice) conferă cunosătorului puteri divinatorii și terapeutice, precum și o amplă informație cosmogonică, cu aplicații în astrologie și alchimie.⁶⁶ „Numere transcendente“ sînt și *sefirotii* Kabbalei, „aspecte-cheie“ ale divinității, constituind principii manifestării universale. Din lumea sefirotilor derivă literele alfabetului, iar din literele alfabetului e alcătuit corpul însuși al Absolutului, ca și al reflexului său microcosmic: omul.⁶⁷ India veche — de orientare shivaită — socotea și ea că întregul „material al limbajului“ e rezumat într-o formulă alcătuită din literele alfabetului Devanagari, interpretate, deopotrivă, ca elemente ale lumii și ale gândirii. Formula aceasta, numită *Maheshvara Sutra*, e presupusă a fi izvorit din Damaru, micul tambur al lui Shiva, al cărui ritm însoțește dansul — creator de „lume în mișcare“ — al zeului.⁶⁸ Ajunși în India, întîlnim o „teorie a numerelor“ extrem de complexă, de natură să pună problema limbii originare în termeni care ies din sfera temporalității. Căci nu de o limbă străveche, unitară cîndva și risipită apoi, e vorba aici, ci de o sursă nepieritoare a limbii, activă neîncetat îndărătul oricărei vorbiri articulate și recuperabilă oricînd de cei dispuși a-și mobiliza, pentru aceasta, toate capacitățile și calificările pe care le dețin. Vorbirea articulată, cu sunetele ei obișnuite, audibile ca atare, e treaptă cea mai de jos a limbii: *Vaikhari*. Ea procede din „facultatea interioară de a numi“ (*Madhyama*) care, la rîndul ei, derivă din *Pashyanti*, prima treaptă de manifestare (neparticularizată) a Cuvîntului universal. În sfîrșit, cauza ultimă, nemanifestată, imobilă, nediferențiată a limbajului e *Para*, expresie a Cuvîntului creator, a sunetului-principiu (*Shabdabrahman*)⁶⁹, treaptă supremă a lumii. Avem, așadar, de a face cu o coborîre în trepte a Nemanifestatului spre Manifestare, în deplină analogie cu însăși creația lumii. Limbii comune — *Vaikhari* — îi corespund obiectele grobe (*artha*) pe care ea le desemnează. Iar „limbilor subtile“ le corespund „obiecte subtile“. „Raportul Ființă-Univers empiric e analog cu raportul dintre cuvîntul interior și principial și cuvîntul concret“ — spune *Bhakti* în secolul V.⁷⁰ Sau: „Tot astfel cum lumina care rezidă în luminare e cauză (*karana*) a altor lumini, tot astfel cuvîntul care rezidă în intelect (*sphota*) e cauză — *karana* — a diverselor cuvinte audibile (*shruti*)“⁷¹. Există deci cuvîntul propriu-zis pe de o parte și „inima cuvîntului“ (*sphota*) pe de altă, așa cum există floarea ca expresie „explozivă“ a bobocului.⁷² Pentru a deveni limbaj, cuvîntul trebuie să se desfășoare coborînd, să se intruzeze în materia cea mai densă (*Et Verbum caro factum est* ...), să-și îngroape lumina în acea „noapte a predestinării“⁷³ de care se vorbește undeva în Coran (XCIV). Iar această jertfă descendentă a Cuvîntului este însăși povestea facerii lumii. „Ordinea“ cosmică e rezultatul direct al „ordinului“ divin (în ebraică și arabă, a vorbi și a porunci, a ordona, a conduce și a pune în ordine sînt sensuri simultane ale aceluiași verb).⁷⁴ Cuvîntul primordial e totuna cu Lumina primordială și cu izvorul Vieții. Materializarea Cuvîntului și multiplicarea lui post-babilonică e simetrică descompunerii luminii în spectrul divers al culorilor, mergînd pînă la anti-lumina negrului.⁷⁵ Or, Platon se înscrie în limitele acestei intuiții cînd în *Cratylus*, la 389 d fine e, vorbește despre „numele în sine“ ca fiind forma pe care onomatopoeia o „imprimă“ în materiale diferite, pentru uzul diferitelor popoare. „Numele derivate“ sînt „culorile“ luminii constante a „numelor prime“. Mai exact, „numele prime“ nu stau undeva, la obîștile paradisice

ale timpului, ci dincolo de timp, pe cerul mereu actual al Ideilor platoniciene.⁷⁶ Ceea ce înseamnă că temeiurile lor sînt extra-lingvistice, cum extra-lingvistice sînt temeiurile lingvisticii lui Panini și ale Indiei vechi în genere, pentru care nici gramatica nu era altceva decît o disciplină anexă (*anga*) a ritualului vedic.⁷⁷ Pe acest fundal, antinomia *physei/thēsei* (motivat-nemotivat) care pare, pentru mulți, nucleul dialogului platonician „despre dreapta potrivire a numelor” capătă o soluție simplă și cu atît mai plauzibilă. Cu cît urcăm mai abrupt spre „numele primitive”, spre principiile subtile, nemanifestate ale limbajului, „motivația” denumirii sporește, chiar dacă *nouă* ea ne devine tot mai greu accesibilă. Pe măsură ce coborim spre „numele derivate” sporesc, dimpotrivă, convenția, arbitrarul, nemotivarea. Cu cît ești așadar, mai sus plasat, cu atît cheile vorbirii îți sînt mai la îndemînă, cu atît ești mai aproape de „limba originară”. Și ce simbol e mai adecvat acestui fericit amplasament, decît acela al păsării, care planează unificator între cer și pămînt, cum ezită Pan între firea înaltă a omului și firea cea joasă a țapului? De aceea, potrivit mitului din *Phaidros*, o pasăre — pasărea Ibis — trebuia să îl asiste pe Theut la descoperirea literelor și a numerelor. Știința literelor și a numelor primitive e, deci, legată de competența, eliberată de balast pămîntesc, a zborului. Limbajul e zborul gîndului creator asupra ogîndirii sale create: duh plutind peste ape, sau coborînd, sub chipul columbei, asupra celui dispus să-l primească. Cuvintele stau asupra lumii ca un popor de păsări care își mișcă ritmic, fără odihnă, aripile. Și nu puține sînt legendele și miturile de pretutindeni care echivalează cunoașterea limbii originare cu deprinderea misterioasei „limbi a păsărilor”. Despre nordicul Siegfried știm că, de îndată ce a ucis dragonul, a început s-o priceapă. Versetul al 16-lea al celei de a XXVII-a *surate* din Coran sună astfel: „Salomon fu moștenitorul lui David și spuse: o, oamenilor, înțeleg limba păsărilor (*ulimna mantiqat-tayri*) și sînt copleșit de toate darurile. E semnul strălucitor al harului...”. Francisc din Assisi și, mai aproape de noi, Serafim de Sarov, înțelegeau de asemenea această „limbă”, care, umînd într-o tradițională coerență simbolică păsările cu suflutele destrupate și cu ierarhiile cerești, e totuna cu „limba îngerilor”. A o înțelege e a te situa în centrul absolut al Verbului, din a cărui perspectivă toate punctele de pe circumferință, toate „limbile derivate” devin spontan inteligibile.⁷⁸ Ca și zborul, limba păsărilor, limba originară, e „ritmată”.⁷⁹ În limbaj ritmat sînt scrise — și mai ales recitate — toate marile texte revelate. Prin intermediul limbii păsărilor, inițialul are acces la ceea ce esoterismul islamic numește *loghah sûryaniyah*, „limba syriacă”, „adamică”, cea a unei hiperboreene iluminări solare (*Sûrya* e și numele sanscrit al Soarelui).⁸⁰ Tradiția hindusă distinge de asemenea între o limbă a revelației, ancorată în absolut, și formele ei corupte (*apabhramsha*), deformate, aflate într-un raport la fel de lax cu realul ca și cu supra-realitatea.⁸¹ Să amintim — în aceeași ordine de documente — și un pasaj din Origen, care atribuie îngerilor apariția limbilor naționale. Mesageri zburători, păsări ale Zeului, ei au luat asupra-le sarcina de a rupe continuitatea dintre limba adamică, de dinaintea Babel-ului, și limbile derivate ale aceloră care, după Babel, „au întors spatele Răsăritului”.⁸² Dar mai au toate acestea vreo legătură cu Platon? Îndrăznim să spunem că da, de vreme ce în *Phaidros*, pe lângă pasărea Ibis e amintită și „arta de a interpreta zborul păsărilor” (*oionistikē* — cf. 244 c fine-d), definită — prin descompunere, în stil cratylian — ca procedeu de a procura opiniei (*oiesis*) oamenilor „inteligiență” (*nous*) și „cunoaștere” (*historia*). E același lucru cu tehnica romană a auspiciilor (de la *aves spicere*: a observa

păsările, a face preziceri prin contemplarea zborului și cântecului lor). Și sîntem inclinați să riscăm chiar o ipoteză dintre cele pe care Platon însuși le-ar fi numit *hybristikā kai gheloia* („prea cutezătoare și ridicole”): se vorbește mereu, în *Cratylus*, (409 d-e, 416 a, 425 e) despre eventuale imprumuturi lingvistice făcute de greci „de la barbari”. Știm ce însemna, pentru grec, cuvîntul *bárbaros*. Cu aspectul său onomatopeic, obținut prin reduplicarea unei silabe el pare a evoca mormăiala, bișuiala, inarticularea gingavului. Dar există o accepțiune a acestui cuvînt — ilustrată de A. E. Taylor printr-o referință la Eschyl — care trimite mai curînd la ciripitul rîndunelor.⁸³ Chantraine amintește „păsările” lui Aristofan pentru a portretiza limba „barbară” ca pe o „limbă stranie (...) pe care nimeni nu o înțelege”.⁸⁴ Limba aceasta neînțeasă de nimeni, uitată, a cărei vechime (cf. 425 e fine-426 a) o face să sune a „păsărească”, nu e cumva — pentru Platon însuși — un rudiment al limbii originare? Nu e exoticul barbarității un atavism al „exoticului” celest simbolizat de limba păsărilor? Nesiguranța inevitabilă, bilbiiala răspunsului, nu ne pot împiedica să ne punem totuși întrebarea. Întrebarea este și ea o paradigmă a „numelui derivat”, a vorbirii lîrzie care înlocuiește vorbirea începuturilor. Numele primitive — date de zei — au vigoarea afirmativă a răspunsurilor. Numele derivate — lotul oamenilor — nu mai pot fi decît pură interogativitate...

În afara antinomiei *phýsei/thései*, *Cratylus* pune în discuție, se știe, și eventualitatea unui dublu chip al limbajului: *heraclitan* — în măsura în care ceea ce el numește e mișcarea latentă a lumii — și *eleat*, în măsura în care mișcarea cu pricina e „fixată”, devenind astfel, prin numire, obiect al cunoașterii. Majoritatea etimologilor sună heraclitan. Dar în final (cf. 439d fine și urm.) Platon sugerează, ca de obicei, că ceea ce „se mișcă” fără încetare nu poate fi cunoscut și că, deci, spiritul are nevoie — ca spirit cunoscător — de identitate cu sine, ca și de „consecvență” lucrului de cunoscut cu el însuși. Faptul că Socrate pornește de la mișcare și confuzie, pentru a obține fie o lămurire cit de cit stabilă, fie o aporie — nu va mira pe nici un cititor al dialogurilor; e un procedeu întâlnit foarte des: într-un pasaj din *Euthyphron* de pildă (11 b fine și urm.), aflăm că Socrate, ca „urmaș” al lui Dedal, pune toate lucrurile — ale sale ca și ale altora — în mișcare, spre disperarea interlocutorului, dornic să le vadă stînd locului, „așezate” în rutina lor. În *Cratylus*, metoda socratică e aceeași: cuvintele derivate sînt definite mai întîi sub specia instabilității (cuprinse ca de o „bolnăvicioasă fluxiune” — 440 d), iar apoi sub aceea a „stazei” (437 a — c fine). S-ar zice că avem de-a face cu Palamedes Eleatul, cel pomenit de Socrate în *Phaidros* (261 d) ca unul prin a cărui retorică „aceleași lucruri le apăreau ascultătorilor asemănătoare și neasemănătoare deopotrivă, cînd unice și cînd multiple, cînd nemîșcătoare cînd mișcîndu-se”.

Privit global, limbajul apare, într-adevăr, în *Cratylus*, ca o „imagine”⁸⁵ în care mobilitatea și imobilitatea se întrepătrund, ca o țesătură somptuoasă sub a cărei materie densă se simte vioiciunea dinamică a suveicii. Și atunci, exemplul țesătorului de la începutul dialogului (387 e — 388 c) ne apare, dintr-o dată, într-o lumină neașteptată. El nu e un exemplu „între altele”, ci, parcă, unul ales anume, pe temeiul subînțeles că arta țesutului nu e „un simplu meșteșug”⁸⁶, ci substanța unui vast cîmp simbolic. Vorbirea e țesere, încruci-

șare de verbe (*rhímata*) și nume (*onómata*), de termeni ai mișcării și termeni ai fixării, așa cum se sugerează la 425 a și 431 b. Limbajul ca *symploké* (textură, înnodare, încrucișare) apăruse și în *Sofistul*, la 259 e și la 262 c, unde aflăm că orice discurs e nu simplă suită (*synécheia*) de cuvinte, ci înlanțuire, întrepătrundere de verbe și nume. De aceea, în problema limbii, a „limbii vechi“ mai cu seamă, femeile sînt socotite ca deținătoare privilegiate ale priceperii (*Cratylus*, 418 c) ⁸⁷: Țesutul e un meșteșug feminin prin excelență; e practicat de femei și e patronat de o zeitate feminină, Atena (cf. *Banchetul* 197 b), al cărei nume e „analizat“ etimologic în *Cratylus* (407 b) fie ca Theonóe (gîndire a celer divine), fie ca Elthonóe (intelență cu privire la dalini). Împreună cu Diolima din *Banchetul* (specialistă în tematica Eros-ului), cu Aspasia din *Mencenios*, „profesora de retorică“ a lui Socrate (cf., în *Cratylus*, la 398 d-e, corespondența dintre *éros* și retorică), Atena, ca protectoare a țesăturii limbii, închipuie, în inima platonismului, un insolit nucleu de ginecrație spirituală. Echivocul lui Eros (născut în Poros și Penia) se reia în echivocul alcătuirii lui Pan. Femeile, par a ști — prin simpatie — ceva despre lumile intermediare, despre spațiul incert cuprins între abisuri și sublimități, despre substratul artizanal al enormei *pinze* universale. Căci limbajul e țesătură (vezi continuitatea lingvistică între „text“ și „textură“, scrî. *sûtra* (= fir), lat. *sutura* (= cusătură), arab. *sûrat* (= înșiruire, capitol coranic) ⁸⁸, tot astfel cum țesătură e lumea întreagă. Ca țesătură, limbajul e, așadar, în același timp, *imitație* a lumii (cf. *Cratylus*, 434 b) și *model* al ei. În calitatea sa de imitație, de „imagine“ a lumii, cuvîntul Ține de sfera *comunicabilului*: el circulă, ca o monedă, de la om la om, sau de la om la lucruri (*Cratylus*, 387 c fine). Dar în calitatea sa de model, de *sursă* a lumii, cuvîntul începe să circule pe verticală, în sus și în jos, de la om la zei, de la „derivă“ spre „primordialitate“, de la denuminabil la de-nenumit. Așa se explică, după Marcel Jousse, „Inefabilul, Impronunțabilul *adevărului* Nume (subl. în text) și utilizarea, tot mai răspîdită, a unor nenumărate nume de substituție“. ⁸¹ Înțeles astfel, cuvîntul e o răscruce, un *nod* apărut la întrelăierea dintre „urzeala“ lumii și „bătătura“ ei; iar limbajul, în întregul lui, e o întîlnire între verticalitate (mută) și orizontalitate (locvace), între un principiu masculin și unul feminin, între alunecarea zborului și fixitatea privirii. A fi în lume e a fi prins în plasa limbajului. A părăsi lumea e a rupe plasa aceasta, a te dezlega din păienjenişul ei, a cunoaște obștescul dez-nodă-mînt. ⁹⁰

Cînd, în *Cratylus*, Platon ne sfătuiește să pornim de la *lucruri* și nu de la *cuvinte* pentru a ne înscrie în orizontul cunoașterii, el nu vrea să spună că între lume și limbaj ar exista vreo disimetrie de principiu, vreo soluție de continuitate. El știe însă că limbajul e — prin derivare — mai subrezit ontologic decît lumea. De aceea, pentru a regăsi „numele primitive“, e mai înțelept să pornim de la „literele“ intruchipate în natură, decît de la literele defuncte din abecedare. Efectul Verbului creator a ajuns să fie mai bine conservat în țesătura realului decît în țesătura limbii. E, prin urmare, firesc să ne întorcăm privirile spre cea dintîi, ca spre o „stofă“ mai apropiată de „stofă“ originară: „... preoții de la templul lui Zeus din Dodona — povestește Socrate în *Phaidros* (275 b fine) — spuneau că primele rostiri divinatorii au venit de la un stejar. Pentru oamenii de pe atunci, care nu erau înțelepți precum voi, tinerii de astăzi, era de ajuns, dată fiind simplitatea lor, să asculte ce spunea stejarul sau o piatră ...“. Acesta e nostalgicul Platon, întors recuperativ spre predecesori uitați. Tot în *Phaidros* vorbește și celălalt Platon,

cel al crizei, al pierderii de contact cu obârșile: „... cimpul și copacii nu vor să-mi fie dascăli” — se spune la 230 d. Finalul din *Cratylus* pare, totuși, să lase deschisă posibilitatea unei reintegrări în „textul” universal, în marea frază a lumii: „pornește-o spre cimpie (*eis agrón*)” — îl îndeamnă Socrate pe Cratylus. Dialogul acesta „despre dreapta potrivire a numelor” se încheie foarte potrivit cu această trimitere în natură. Unde mai poți spera să auzi „limba păsărilor”, dacă nu sub cerul de deasupra unei cimpii imense, prin iarba căreia cântătorul avansează lent, ca o țintă perfectă a Zeilor?

¹ Pentru preeminența temei „comunicării” în lingvistica modernă (cu inevitabile ramificații în teoria informației), cf. Pierre Guiraud, *Langage et théorie de la communication*, în *Le langage*, Encycl. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968, pp. 145—168 („Limba — spune Guiraud încă de la început — este un mijloc de comunicare, instrumentul prin care împărtășim altuia experiența noastră”). De asemenea, în același volum, Luis J. Prieto, *La sémiologie* (pp. 93—144). Pe urmele lui R. Jakobson se acceptă, desigur, că există și alte „funcții” lingvistice, în afara celei „referențiale”: funcția „emotivă”, cea „estetică” (= relația între mesaj și el însuși), cea „meta-lingvistică” (= raportarea semnului la „codul” din care e preluat) etc. Toate rămân, însă, subsumate funcției „de bază” a comunicării: cea referențială. (Cf. Pierre Guiraud, *La sémiologie*, Paris, P.U.F., coll. „Que sais-je?”, 1973, pp. 10—13). Funcțiile lingvistice care nu sînt strict referențiale cad în competența unor discipline distincte (retorica, stilistica etc.), a căror evoluție se dovedește însă ancilară, adică marcată de lingvistica structurală și de masivul prestigiu al teoriei comunicării. Rezerve temeinice privind înțelegerea limbajului ca simplu „instrument de comunicare” formulează Emile Benveniste, într-un studiu din 1958, intitulat „De la subjectivité dans le langage”. (Cf. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 258—259): miza exagerată pusă pe comunicare ar rezulta din confuzia între *langage* și *discours*. Omul nu poate fi glândit ca procurându-și „unealtă” limbajului ca pe o unealtă oarecare. „Limba stă în firea omului, nu e fabricat de om (...). Nu dăm niciodată peste om ca fiind separat de limbaj și nu-l vedem niciodată inventându-l (...). Ceea ce găsim e, întotdeauna, un om vorbind, un om vorbind altui om, înțeleg limbă ne instruieste asupra definiției înseși a omului”. Cf. și Martin Heidegger, *Holderlin și esența poeziei, în Originea operei de artă*, tr. Th. Kleininger și G. Liiceanu, București, Univers, 1982, p. 497: „Limba servește pentru comunicare. Ea este un « bun », în sensul că reprezintă o unealtă adecvată acestui scop. Însă esența limbii nu se epuizează în faptul de a fi mijloc de comunicare. Prin această determinare nu este surprinsă esența ei autentică, ci este invocată doar o consecință a esenței ei. Limba nu este o simplă unealtă pe care omul o posedă pe lângă multe altele: limba este cea care acordă, de fapt, posibilitatea situației în sinul deschiderii ființării. Numai acolo unde există limbă, există lume...”

² Cf. Gershom Scholem, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, tr. franceză în *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Paris, Ed. du Cerf, 1983, p. 65. Cf. și Marcel Joussé, *La manifestation de la parole (L'anthropologie du geste, II)*, Paris, Gallimard, 1975, Partea a II-a, Cap. 1, pp. 133—211. De același autor, *Le parlant, la parole et le souffle (L'anthropologie du geste, III)*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 202, 216 și 272 (nota 49).

³ Cf. Martin Heidegger, *Das Wort*, în *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen, Neske, 1965 (ed. a III-a). Pornind de la un vers din Stefan George („So fern ich traureich den verzicht / Kein ding sei wo das wort gubricht”), Heidegger (cf. pp. 237—238) echivalează *das Sagen* cu *das Sein* și *Wort* cu *Ding*, referindu-se la posibilitatea de a le cuprinde pe toate în sfera termenului grecesc *lógos*. Cf., în același volum (pp. 159—216) și studiul *Dis Wesen der Sprache* (p. 166: „Limba este casa Ființei — *das Haus des Seins*...”). Pentru a sublinia universalitatea acestei echivalențe (*Sagen = Sein*), să amintim și faptul că termenul chinezesc *ming* (= viață, destin) desemnează simultan *numele* (vocal sau grafic) — lucrurilor, „A ști numele, a pronunța cuvîntul, e a deține ființa, sau a crea lucrul” — comentează Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 40. Cf. și p. 47.

⁴ Cf. G. Scholem, *op. cit.*, pp. 60 și 71.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 161.

⁶ Cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (tr. rom. Cătrinel Pleșu, *Dialectica spiritului grec*, București, Meridiane, 1983, pp. 27—29 și notele 43—34 de la p. 41—42).

⁷ Cf., între altele, coincidența dintre „a vorbi” (*legein*) și „a face” (*prattein*, sa = *poiein*), enunțată de Platon în *Euthydemus*, 281 c. Vezi și efectul de adevărat velițioresc pe care Platon — prin intermediul lui Alcibiade — îl atribuie personalității și artei de a

cuvînta a lui Socrate, în *Banchetul*, 215 d-e și 216 d. Pentru problema „eficacității” cuvîntului în Orient, cf. inter alia, A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Paris, 1963.

¹ Cf. Platon, *Opere*, III, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978, *Lămuriri preliminare la Cratylus* (pp. 242–245). Un comentator ca A. E. Taylor (cf. Plato, *The Man and his Work*, London, University Paperbacks, 9, 1971, p. 88) nu ezită să-l califice pe Socrate — cel din *Cratylus* — drept „infected by an abnormal possession” — inspirată de Euthyphron. (Asupra acestui din urmă personaj vom reveni, cf. *infra*, pp. 17–20). Este cu atât mai impresionant, în acest sens, tonul solitar, rafinamentul, subtilitatea și noutatea adîncă a interpretării lui Constantin Noica, în răspăr cu majoritatea celorlalți comentatori (cf. Platon, *ed. cit.*, pp. 139–235). *Cratylus* e, pentru el, *ein tragisches*, *non ein lustiges Spiel*. (p. 153) Etimologiile invocate sînt sondaje în *posibilul* cuvintelor (al celor 140 de cuvinte care „fac viața spirituală a unei limbi” — p. 151), mitologii ale lor și, ca atare, de neîdecat din perspectiva exactității curente. Analizînd dialogul alineat cu alineat, Noica valorifică în chip spectaculos textul platonician pe linie filosofică și se arată dispus a vedea în el o „mare lecție despre cuvînt și limbă”, o lecție mai durabilă, poate, decît aceea a „tratatelor de lingvistică de astăzi” (p. 155).

² Cf. Yvon Brès, *Les psychologie de Platon*, Paris, P.U.F., 1973, p. 103.

³ Gérard Genette, *Mimologiques. Voyage en Cratylus*, Paris, Ed. du Seuil, 1976, p. 17 (cap. „L'éponymie du nom”).

⁴ „Cap” și „extremitate” devin, prin extrapolare, „scop”. Cf. — în *Cratylus*, 420 d — declarația lui Socrate privind „epuizarea” inspirației sale: „... zeul e la capătul lui”. În textul grecesc, acest „capăt” se exprimă însă prin *telos*. Și atunci, avem dreptul să preferăm o traducere de tipul: „zeul se apropie de țintă”, de „scopul” urmărit, sau, în alt sens, de propria sa limită. Socratismul întreg nu e, în fond, altceva decît îndrăzneala de a împinge o întrebare dincolo de limita ei (cf. — în *Cratylus* — 413 a fine).

⁵ Vezi și cunoscuta pagină despre curajul lui Socrate din *Banchetul*, 220 d fine — 221 c.

⁶ Pentru categoria visului la Platon, cf. Henri Joly, *Le renversement platonicien. Logos, Episteme, Polis*, Paris, Vrin, 1974, pp. 330–334 („Știm că Platon utilizează argumentul visului pentru a-și feri întreprinderea teoretică de orice compromis cu realul, prin urmare, pentru a dejuca — în chip delicat — orice acuzație de irealitate, garantînd caracterul teoretic al demersului (...). Visul e, pentru grec, enigma prezentă a unui sens încă absent...”). Cf. și *Banchetul*, 175 e.

⁷ Cf. și Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, I, Paris, Gallimard, 1974, p. 359: „Numele e deci Gestul caracteristic al Denumitului. E Gestul său esențial. E Esența lui” (cf. și p. 52).

⁸ Sufismul iranian se referă și el la „numele din cer”, suprasensibil, esoteric, al lucrurilor și al ființelor. Cf. Henri Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971, p. 98. A descoperi raportul dintre numele celest, ascuns, al lucrurilor și numele lor manifestat, exoteric, (încă de domeniul tradiționalei „științe a Balanței” (*mizân*), expuse, în secolul al VIII-lea, de Jâbir ibn Hayyân (Geber). Cf. Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I, Paris, Gallimard, pp. 184 și urm. Corbin semnalează — ca perfect legitimă — opinia lui Paul Kraus, după care între „Balanța” jâbiriană și analitica limbajului din *Cratylus* ar exista o stranie simetrie. Cf. Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam (Mémoires de l'Institut d'Égypte, vol. 44–45, Cairo, 1942–1943, apud Corbin, Histoire... p. 276). Desebirea dintre numele dat de „nemuritori” și cel dat de „locuitorii pămîntului” apare — cu privire, de această dată, la Iunâ — și într-un fragment orfic. Cf. K. C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, Paris, Payot, 1956, p. 156, fr. 91.*

⁹ Cf. Henri Joly, *op. cit.*, p. 30, n. 89.

¹⁰ Cf. E. Benveniste, *La classification des langues*, în *Problèmes...*, *ed. cit.*, pp. 100–101.

¹¹ *Ibidem*, p. 105.

¹² *Ibidem*, loc. cit.

¹³ Cf. Louis de la Vallée Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens. L'Inde jusque vers 300 av. J.-C.*, Paris, 1936, pp. 1–12.

¹⁴ Cf. George Steiner, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, tr. rom. de Valentin Negoită și Ștefan Avădanei, București, Univers, 1983, cap. II („Limba și gnoza”), pp. 78–79.

¹⁵ *Ibidem*, *op. cit.*, p. 83.

¹⁶ *Ibidem*, p. 84.

¹⁷ *Ibidem*, loc. cit.

¹⁸ *Ibidem*, p. 85.

¹⁹ Cf. E. Benveniste, *Catégories de pensée et catégories de langue*, în *Problèmes...* *ed. cit.*, pp. 71–72.

²⁰ G. Steiner, *op. cit.*, p. 85.

²¹ *Ibidem*, p. 87.

²⁹ Cf. și C. Noica, *Interpretare la Cratylus*, în Platon, ed. cit., p. 152: „Noi nu mai avem mirare în fața cuvîntului...”.

³⁰ Carl Gustav Jung, *Gegenwart und Zukunft*, Zürich, Rascher, 1957, tr. fr. Paris, Denoël/Gonthier, 1970, p. 110. Cf. și problema limbajului ca suport al „incomprehensibilității omului” la Kafka, în G. Steiner, op. cit., pp. 96–98.

³¹ Cf. Julius Evola, *L'Arc et la massue*, Paris, Guy Tredaniel/Pardes, 1983, cap. V: „L'affaiblissement des mots”. Un anumit tip de „evoluție” a limbii (laicizare și abstracțizare) se petrece, uneori, la nivelul ei cel mai intim, cum o pot arăta specialiști de talia unui A. Meillet. Iată un exemplu din lucrarea sa *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, 7^{ed.} Paris, Klincksieck, 1965, p. 70 (*apud* H. Joly, op. cit., p. 24, n. 37): „Acolo unde, în indo-europăeană, existau două cuvinte diferite — pentru „foc” de pildă, dintre care unul de gen masculin sau feminin (adică „insuflețit”), desemnînd fenomenul ca pe o ființă vie, ca pe o forță divină, iar altul de gen neutru („neinsuflețit”), desemnînd fenomenul cu pricina ca pe un obiect, limba greacă a reținut nu cuvîntul de gen insuflețit — și de aspect religios (ca în sanscrită *agnih*, sau, în latină, *ignis*), ci cuvîntul neutru, desemnînd lucrul în afara oricărui sens religios: *pyr*; la fel, pentru numele apei: *hydor*”.

³² Cf. René Guénon, *Paroles perdues et mots substitués*, în „Études Traditionnelles”, iuliet à decembre, 1948.

³³ G. Steiner, op. cit., pp. 88–89.

³⁴ Cf. Platon, ed. cit., nota 41, pp. 342–343.

³⁵ Chiar contribuții de o nelindoielnică ingeniozitate și acuratețe, cum sînt cele ale lui Em. Vasilie (*From de Saussure to Cratylus and backwards*, în „Revue roumaine de linguistique”, Tome XXXI, nr. 6/1986, pp. 491–502), sau M. Leroy, *Étymologie et linguistique chez Platon*, în „Acad. Royale de Belgique. Bull. de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques”, vol. 54 (1969), pp. 121–152, riscă să rateze problema reală a dialogului, raportîndu-se la el cu un prea acut simț al actualității: e ca și cum autorii vechi n-ar deveni interesanți pentru noi decît în măsura în care sînt confirmați, sau infirmați de un autor modern. A vorbi despre „saussurianismul” lui *Cratylus* și de „socratismul” lui Saussure poate fi interesant, dar numai în limitele unui frumos joc mental. E drept, procedul a devenit curent și în alte domenii: în istoria de artă de pildă, unde însă gratuitatea lui e mai limpede: ne referim, spre exemplu, la adevărata modă care constă în a căuta peste tot un „impresionism” *avant-la-lettre*: impresionism la pictorii frescelor pompeiene, impresionism în pictura cretănană, impresionism la Tizian, la Jan van Goyen etc. Din această „mișcare retrogradă a adevărului” rezultă, uneori, observații insolite, dar și probe de neaderență și opacitate la specificitatea — nu neapărat repetabilă — a unui fenomen istoric dat.

³⁶ Cf. Léo Schaya, *L'homme et l'Absolu selon la Kabbale*, Paris, Buchet/Chastel, 1958, p. 19, n. 1.

³⁷ Cf. H. Corbin, *Histoire...*, pp. 206–207.

³⁸ Cf. L. H. Gray, *Foundations of Language*, New York, 1939, p. 423.

³⁹ C. Noica, op. cit., p. 154.

⁴⁰ Cf. M. Bucellato, *Ambientazione culturale e civile della tematica del Cratylus platonico*, în *Linguaggio e società alle origini del pensiero filosofico greco*, „Riv. crit. stor. Filos.”, 16, 1961, p. 259–277, *apud* Josef Derbolav, *Platons Sprachphilosophie in Cratylus und in den späteren Schriften*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1972, p. 242.

⁴¹ Cf. H. Joly, op. cit., p. 31 și, mai ales, p. 28: etimologiile platoniciene ar fi „un omagiu indirect adus vechilor teologiilor, care practicau etimologia pentru a revela zeul ascuns (s. H. J.) în natura cuvîntului. Dar ceea ce complică descifrarea etimologică e faptul îmbrătinirii cuvîntului: ele s-au transformat din motive de comoditate, sau eleganță. Va trebui, deci, ca prin anumite procedee de transformare, să se revină la forma arhaică (s. H. J.) a cuvîntului, pentru a i se găsi sensul vechi și ascuns”.

⁴² Ne vedem constrînși să semnalăm, aici, o anumită distorsiune a comentariului lui Constantin Noica. După părerea lui (cf. op. cit., p. 268), Hermogenes ar pretinde — la 413 d — că, la un moment dat, etimologiile lui Socrate „sună ca o lecție învățată pe dinafară” și că Socrate se grăbește să-și asigure interlocutorul cum că „de-acum înainte” va evita să mai lase o asemenea impresie. În realitate, din replica lui Socrate rezultă exact contrariul: Hermogenes se va amăgi dacă va crede că etimologiile următoare se vor naște altfel decît „din auzite” (*ouk akehoos*). Cf. și 415 d fine, unde Socrate insistă asupra faptului că nu născocște (*pláttein*) nimic.

⁴³ Cf. Platon, ed. cit., p. 350, nota 85.

⁴⁴ Cf. V. Goldschmidt, *Essai sur le „Cratyle”*, Paris, 1940, p. 91 și p. 140.

⁴⁵ Cf. Nyayabhasya, I, 1, 7, *apud* Madeleine Blardeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris, 1964, pp. 120–121, și 446 — 447.

⁴⁶ C. Noica, op. cit., p. 194.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 140.

¹⁴ Cu toate acestea, lui A. E. Taylor (op. cit., p. 77, n. 1) identificarea celor doi Euthyphron, nu i se pare neapărat acceptabilă.

¹⁵ Cf. Diogenes Laertios, *Despre viață și doctrinele filozofilor*, tr. C. I. Balmuş, București, Ed. Academiei, 1963, V, 86 (p. 288).

¹⁶ *Ibidem*, II, 29 (p. 164).

¹⁷ Cf. Yvon Brès, op. cit., p. 116.

¹⁸ În comentariul său, C. Noica (op. cit., p. 183) rezolvă problema Euthyphron stabilind — și de astă dată împotriva majorității — că invocarea acestui personaj „lamentaibil” nu e totuși pură deriziune. Căci „el, închipuitul illeitur de semne și falsul predicator moral al cetății, este cel care trezise lui Socrate problema pietății.

¹⁹ Cf. Diogenes Laertios, op. cit., VIII, 1 (p. 395).

²⁰ Cf. P. Boyancé, *La doctrine d'Euthyphron dans le „Cratyle”*, in „Rév. Et. grec.” 54 (1941), pp. 144—175, apud J. Derbolav, op. cit., p. 240.

²¹ J. Derbolav, op. cit., pp. 37—38.

²² Cf. J. Lohmann, *Besprechung des Buches von J. Derbolav: Der Dialog Kratylus im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, Saarbrücken, 1953, in „Gnomon”, 3 (1954), pp. 449—553 și *Idem*, *Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur*, in „Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschrift für H.-G. Gadamer, Tübingen, 1960, 179, 184 f., ambele citate de J. Derbolav, op. cit., p. 277.

²³ Pentru relația *ón — nóma — ónoma*, cf. și M. Buccellato, *Il Cratilo e l'interessa dottrinale della questione onomologica*, in *La retorica e la fisica negli scritti di Platone*, Roma/Milano, 1953, pp. 137—158, apud J. Derbolav, op. cit., p. 241.

²⁴ Cf. Saint Augustin, *Dialogues philosophiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1955, pp. 449—503. O traducere românească a tratatului *De Magistro* a apărut în *Izvoare de filosofie* (Culegere de studii și texte) București, 1942, sub semnătura lui Mihai Rădulescu și Constantin Noica.

²⁵ Cf. J. Daniélou, *Eumene l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du „Cratyle”*, in „Rev. Ét. grec.” 69 (1956), pp. 412—492, apud Derbolav, op. cit., p. 247. Daniélou vede în *Cratylus* punctul de bifurcare între teoria neo-platoniciană (a unor Eumonios și Proclus) despre o origine divină a limbii și aceea a lui Grigorie de Nyssa, despre originea ei omenească.

²⁶ După C. Cucuel (*L'origine du langage dans le Cratyle de Platon*, in „Annuaire de la Faculté des Lettres de Bordeaux”, 1890, No. 4, pp. 299—332, apud J. Derbolav, op. cit., p. 246), nouitatea tezei platoniciene despre limbaj stă tocmai în respingerea obârșiei lui divine, date fiind imperfecțiunile lui constitutive și caracterul lui schimbător. Dar aceasta nu e dect teza lui Platon despre „nume derivate”. Să amintim, în legătură cu problema „originii limbii” și contribuția lui P. R. Hofstätter (*Vom Leben des Wortes. Das Problem an Platons Dialog „Kratylus” dargestellt*, in „Erkenntnis”, 11, Wien, 1949, apud Derbolav, op. cit., p. 267—268), care discută textul platonician din unghiul psihofiziologiei limbajului. Dacă nu de „limba originară” e vorba în *Cratylus*, e vorba, în orice caz, de structura ei „abisală” (*Tiefenstruktur*).

²⁷ Cf. H. Joly, op. cit., p. 17 și cap. I. („Étymologies et néologismes”), mai ales pp. 20, 22.

²⁸ Cf. Kenneth Sylvan Guthrie (*Numenius of Apamea. The Father of Neo-Platonism. Works, Biography, Message, Sources and Influence*, New York, The Platonist Press, p. 66. Cf. și pp. 2, 8, 10 etc. Pentru doctrina (de alură pitagorică) a numerelor în Academia platoniciană, cf. și A. E. Taylor, *Platon in the Academy. Forms and Numbers* (op. cit., cap. XIX, pp. 503—516).

²⁹ Pe o energie specifică — independentă de sens — a literei și silabei se întemeiază practicile incantatorii, curente în Orientul Mijlociu și îndepărtat: e vorba de formulele numite în limbajul sufismului *dhikr* (= rememorare, invocare rituală) și de corespondențelor lor tantric — *mantra*. Cf., pentru *dhikr* (între altele) Titus Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, pp. 88—89, iar pentru *Mantra-Shāstra*, Arthur Avalon (Sir John Woodroffe), *La puissance du serpent. Introduction au tantrisme*, Paris, Dervy-Livres, 1974, cap. IV (pp. 87—105) și *Idem*, *The Garland of Letters (Varnamala). Studies in the Mantra-Shāstra*, London, 1922.

³⁰ Cf. Henri Corbin, *Histoire...*, p. 205.

³¹ Cf. René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, Paris, Gallimard, 1962, cap. VI („La Science des lettres”) pp. 71—72.

³² *Ibidem*, pp. 72—73. Cf. în *Cratylus*, analogia „nume-leacuri” (*pharmaka*) — 394 a. Vezi și efectele vindecătoare atribuite numelor de sfinți catolici, în Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, pp. 118—122.

³³ Cf. Leo Schaya, op. cit., pp. 23—40. De asemenea, Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zur Grundbegriffen der Kabbala*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, pp. 32—35 și 41—42. *Idem*, *Les origines de la Kabbale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 35 și urm. și pp. 296—298.

¹⁶ Cf. Alain Daniélou, *La fantaisie des dieux et l'aventure humaine. Nature et Destin du Monde dans la Tradition Shivaite*, Monaco, Ed. du Rocher, 1985, pp. 207—217.

¹⁷ Cf. Arthur Avalon, *La puissance...*, pp. 92—93.

¹⁸ Apud M. Blardeau, *op. cit.*, p. 439.

¹⁹ Bhārthari, *Vakṛpāṇḍīya*, I, 46, apud M. Blardeau, *op. cit.*, p. 364. Cf. și Sergiu Al-Gorge, *Limba și gândire în cultura indiană*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1976, pp. 177—183.

²⁰ Cf. Helmuth von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1974, p. 365.

²¹ Cf. Titus Burckhardt, *op. cit.*, p. 59.

²² Cf. G. Scholem, *Der Name Gottes...*, trad. cit., p. 82. De asemenea René Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Paris, Ed. Traditionnelles, 1970, p. 290, nota 1 și p. 295.

²³ Cf. R. Guénon, *Verbum, Lux et Vita*, în *Aperçus...*, ed. cit., pp. 294—298; se insistă asupra corespondenței dintre *En-Nûr* (= lumină) și *Er-Rûh* (= spirit) ca variantă islamică a paralelei ionice dintre „Lumină” și „Cuvînt”. Cf. și G. Scholem, *Der Name Gottes...*, p. 73: manifestarea divină înțeleasă ca propagare a luminii e totuși, în plan simbolic, cu teza creației ca „descompunere a numelui divin”, ca „enunț” divin.

²⁴ Pentru analogia posibilă între lumea ideilor platoniciene și lumea „numelor divine” a Kabbalistilor, cf. G. Scholem, *op. cit.*, p. 88, n. 62.

²⁵ Cf. Sergiu Al-Gorge, *The extra-linguistic origin of Panini's syntactic categories and their linguistic accuracy*, în „Journal of the Oriental Institute”, vol. XVIII, nos. 1—2, sept.—dec. 1968, pp. 1—7.

²⁶ Cf. René Guénon, *La Langue des Oiseaux*, în *Symboles...*, cap. VII, pp. 75—79.

²⁷ Cf. Marcel Jousse, *La Manducation de la Parole (L'anthropologie du geste II)*, Paris, 1975, p. 50: „...limbajul ritmat nu e sinonim cu poezia”. Cf., de același autor, *Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs*, în „Archives de Philosophie”, vol. II, cahier IV, Beauchesne, Paris, 1924. Un important studiu de semantică asupra *rythmōs*-ului grecesc oferă E. Benveniste în *La notion de „ryhme” dans son expression linguistique (Problèmes...*, pp. 328—335): la Leucip, Democrit și Aristotel, *rythmōs* (în ioniană *rysmōs*) e aproape sinonim cu *schema* (= formă). Leucip, de pildă, deosebește literele între ele prin „ordine” (*táxis*: AN față de NA), „poziție” (*thésis*: I ocupă, în alfabet, altă poziție decât II) și prin „formă” (*rythmōs* sau *schema*: A și N au în comun configurația A, dar cuprind, fiecare, un al treilea element linear (o bară: —), pe care A îl încorporează: A + — = A iar N și-l juxtapune: A + I = N). În Herodot, de asemenea, „forma literelor” e numită *rythmōs* în *grammāton*. Între „știința literelor” și „știința ritmului” e o coincidență adîncă, pe care Platon însuși o confirmă, în *Phileb*, 17 d, de pildă, prin asocierea lui *rythmōs* cu *métron* (deci cu o lege numerică). Forma literelor este, în alfabetele tradiționale, pregnant semnificativă: ea se adaugă, ca un element caracteristic, „forței” și „numelui” lor. Cf. spre ilustrare, René Guénon, *Les mystères de la lettre Nun*, în *Symboles...*, cap. XXIII, pp. 172—176. Pentru o spectaculoasă documentare iconografică, cf. Abdelkebir Khatibi și Mohammed Sijelmassi, *The Splendour of Islamic Calligraphy*, London, Thames and Hudson, 1976.

²⁸ Cf. R. Guénon, *Symboles...*, p. 69.

²⁹ Cf. M. Blardeau, *op. cit.*, p. 357.

³⁰ Cf. Origen, *Contra Iulius Celsus*, V, 30, în *Scrieri alese*, partea a patra, București, 1984, p. 340. Cf. și Jean Daniélou, *Les Anges et leur mission d'après les Pères de l'Eglise*, Ed. de Chevetogne, Paris, 1953, p. 28 și pp. 155—169.

³¹ Cf. A. E. Taylor, *op. cit.*, p. 87, nota 1.

³² Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968, vol. I, pp. 164—165.

³³ „Numele” apare definit ca „imagine” în mai multe locuri din *Cratylus*. Cf. de pildă 431 c — d. Cf. și sinonimia *grámma* — *zográfema*, de la 430 e.

³⁴ Cf. C. Nola, *op. cit.*, p. 169.

³⁵ Făcută de Platon, și în genere de un grec, afirmația aceasta are o greutate cu atât mai mare cu cît se detașează pe un tenace fond misogin (cf. chiar în *Cratylus*, 392 c-d). Cf. Pierre Vidal-Naquet, *Vîndătorul negruj. Forme de gândire și forme de societate în lumea greacă*, tr. rom. Zoe Petre, Ed. Eminescu, București, 1985, p. 315: „cetatea greacă e un club masculin...”

³⁶ Pentru toate acestea, cf. inter alia, René Guénon, *Le symbolisme de la croix*, Paris, Vêga, 1983, cap. XIV („Le symbolisme du tissage”).

³⁷ Cf. M. Jousse, *L'anthropologie du geste*, I..., p. 359. Cf., în același loc, formula „sanctificării Numeului” din *Pater*. Vezi și „Impronunțabilul” tetragramei iudaice (YHWH).

³⁸ Cf. René Guénon, *Liens et noeuds*, în *Symboles...*, cap. LXVII, pp. 400—403. De asemenea, Mircea Eliade, *Le „Dieu lieu” et le symbolisme des noeuds*, în „Revue de l'Histoire des Religions”, iul.—dec. 1948, pp. 5—36. Cf. și simbolismul kabbalist al „Perdelei” cosmice (*Pargod*), în I. Ico Schaya, *op. cit.*, pp. 76—77.

Ma mi la pa ni pa ta pa

*Dar cum s-ar putea, Socrate, ca acela care spune ce spune să nu spună
ce este? Oare nu aceasta înseamnă fals, anume să nu exprimi realitatea?*

PLATON *Cratylus*, 429 d

Indisolubilă este legătura dintre realitate, exprimarea ei și heracliteana curgere care pe amândouă le lichiefiază, lăsând cunoașterea să plutească buimacă, la suprafață, în mici virtejuri¹ tautologice, oglinda undei întorcându-i, narcisiac, doar propria-i imagine în locul alteia, a celei căutate, misterioase...

Cum, cînd și unde, în suveranul flux, obiectele își întilnesc expresia? La un ipotetic început, cum ar lăsa Socrate să se înțeleagă răscolind sonurile pînă la vocabulele primitive în care apropierea de lucruri ar fi fost maximă (*Cratylus*, 433 de)? Sau abia o dată cu vîrsta modernității, cum pare să creadă Roland Barthes? Care o sugera în finalul eseului *L'Effet de Réel*, vorbind despre destrucția monadei trine a semnului prin excluderea semnificativului² și alipirea directă a semnificativului la referent — tentativă de a ne apropria pura realitate în cuvînt, afacere majoră a modernității; dar și inextricabilă aporie, căci se obține prin aceasta doar un „efect de real“, ca și cum, cu cît limbajul s-ar înverșuna să și probeze virtuțile imitative, cu atît ar înmulți efectele, simulacrele, copiile fără asemănare; fiindcă asemănarea perfectă este o identitate și ea anulează distanța dintre imitant și imitat și însăși imitația încetează, iar cea imperfectă, sub pretextul exprimării unei realități, naște o alta; dar nu voi izola în cele ce urmează fiecare domeniu în sine și nu voi zice, prin urmare, exprimarea exprimării sau realitatea realității, spre a nu-i favoriza nici pe tautologii de care Socrate își ride (v. *Sofistul*, 251 b, c), nici pe morarii zilelor noastre în gol măcinînd — „textualiști“, ontologi, partizani ai autoreferențialității artei și *guerilleros* ai lui *ontos on*; voi explora însă, la limită, limita; mai puțin peștii peraii, nu atît cît peratologii ...

Cufundătorul din Delos

... e nevoie de un cufundător din Delos spre a înțelege totul.
Socrate despre Heraclit (DIOGENES LAERTIOS, II, 22)

Ce să însemneze oare nevoia de un asemenea cufundător?

În primul rînd, faptul că el, stînd mult sub apă, profită optim de singura baie admisă de Heraclit (aici, o lectură *au pied de la lettre* nu se exclude cu totul: viețile filozofilor narate de Diogenes Laertios se încheie atît de frecvent datorită eforturilor păduchilor, încît Aram M. Frenkian, alcătuitoarea notelor ediției românești, este silit să presupună că vreo maladie se ascunde sub acest cifraj, sau că, oricum, bietele insecte erau ajutate și de vreun alt morb) — și anume admisă cu preservarea identităților de dizolvare: un *același* subiect se scaldă o singură dată în *același* fluviu; profitînd de această unică ocazie (*kairos*), scufundătorul abil surprinde identitățile în *primul* lor contact, punctual, și le poate chiar denumi, cu precizie, atunci și numai atunci; mai ales că, așa cum nota Sergiu Al-Gergea la a nouăsprezecea pagină a opului *Limba și gîndire în cultura indiană*, limba și-ar afla forma după care tot aleargă „în zonele obscure ale conștiinței“, ceea ce, după o topologie intuitivă, „exige scufundarea“.

Deplasînd acum problematica scufundării înspre aceea a identității și, implicit, a șanselor cunoașterii, este momentul să ne întrebăm de cîte ori, în fond, ne putem muia într-o apă cîrgătoare?

Opinia comună ne-ar asigura că de nenumărate ori, ba chiar că tot timpul ne bălăcim, niciodată nu ieșim din curentul care ne antrenează *zum Tode* — ar adăuga, mai sofisticat, tirzii descendenți ai Obscurului, citînd metaforic timp în loc de fluviu. De asemenea, doctrina Veșnicei Reîntoarceri, puțin accelerată din necesități didactice, ne readuce Identicul și apele în care odată ne-am scîldat de nenumărate ori, încît pe drept cuvînt se poate spune că odată intrați la apă, acolo rămînem.

Dacă însă, dimpotrivă, încetînim rotațiile Eternului Retur, ori mărim raza cercului la infinit și el devine echivalent (cum remarcă Nicolaus Cusanus) cu linia dreaptă infinită, ajungem, respectiv, fie la un singur rotocol și o singură repetare a băii în rîu, fie la Heraclit, care, așa cum se știe, permițînd o unică întîlnire cu suvoitul, citește timpul în lectura de tip Aion; în privința unei singure repetiții admise, cînd am avea dreptul la două băi, nu numai *parusia* creștinească ar veni să ne îndrepteze de aceasta, ci și Proust, care, parcă ascultînd de propoziția hegeliană ce fabrică din timpul lucrului conceptul, ne servește madlena împreună cu tot ceaiul care a muat-o.

O a patra și ultimă atitudine față cu mobilitatea universală nu ne mai dă dreptul la nici o baie în rîu: rămînem pe mal nu fiindcă n-am dori noi să intrăm în situație, să ne angajăm, să optăm, ci fiindcă altfel nu se poate, deoarece, pretinde Cratylos (același care susține dialogul omonim), totul schimbîndu-se neconținut, nici măcar o singură dată nu nimerim în aceeași apă cîrgătoare, astfel că (precizează Frenkian în nota 36 la a III-a carte din Diogenes Laertios), nici un lucru nu mai poate fi denumit, trebuie să ne mîrginim la a-l arăta cu degetul: nu mijlociul deget cinic al lui Diogene, ci chiar

indexul (precum, atestă *Metafizica*, 1010, a, 10—14, proceda afazicul Cratylos), *semelfactivitatea* (aşa porecleşte Jankélévitch perpetua alegere impusă de muşanţa realului) n-are vreme de rostire, graiul ei este deictic.

Problema limbajului se repune aici (şi acum, în post-'84), cu forţă, pentru că renunţarea la serviciile lui în profilul pantomimei înseamnă, într-un fel, recădere în corporalul din care, diferenţiindu-se ca *parler de manger*, imbaul s-ar fi desprins originar.

Moneda calpă

Toţi pe buze-avînd virtute, iar în ei monedă calpă...

EMINESCU *Scrisoarea III*

Teoria circulaţiei cuvintelor a creditat compararea lor cu banii (Simion Ştefan⁴⁾: cele mai bune şi mai importante vocabile sînt cele care circulă mai abilit, frecvenţa decizînd, pentru Ilaşeu, şi profilul romanic al limbii noastre.

Dar cuvintele-monezi, circulînd, se şi uzează şi ajung să poarte doar „reminiscente de efigii unice în nelezimea omogenizantă a banilor care au circulat prea mult“, cum observă, undeva pe pagina 79 a *Sării pămîntului*, Mai Ştiutorul; a le mai folosi în această stare dăunătoare comunicării echivalează cu a le ştirbi intrucitva tranzitivitatea ce duce înspre destinaţie trecînd mai mult sau mai puţin prin referenţial şi a le accentua reflexivitatea, în luciul căreia începe să se întrezărească oglindită fiinţa însăşi a vorbitorului, mută; el, vorbitorul, agîtînd codul fără să reuşească să mai comunice altceva decît această agitaţie, se aseamănă străinului care, luîndu-l pe Cratylos drept Hermogenes, i se adresează cu numele acestuia din urmă în ipoteza pusă de Socrate, căreia Cratylos îi răspunde că acel om „nu face decît zgomot (...), agîtîndu-se fără rost, ca şi cum ar pune în vibraţie un bronz lovindu-l.“ (*Cratylos*, 430 a).

Să constituie astfel funcţia fatică esenţa însăşi a limbajului? Nu atât la callatism mă gîndesc, cît la opinia lui Lacan, care, în seminarul din 7 aprilie 1954, aminteşte o frază a lui Mallarmé pe care o mai citea în raportul său la Congresul psihanaliştilor de la Roma, în 1953 (şi parcă mai limpede în seminar decît în raport⁵⁾: e vorba de aşa-numita *parole vides*, prin care limbajul se realizează „comme une monnaie efficace que l'on se passe en silence“, ceea ce ar indica „funcţia pură a limbajului, care este aceea de a ne asigura că sîntem şi nimic mai mult“.

Tratîndu-se, la Mallarmé, de uzul comun al limbajului, am avea aici o situaţie de tăcere întreţinută într-un grup uman de excesiva circulaţie a cuvintelor, în care, dacă locutorul locutează cu maximă redundanţă, fără să comunice nimic, el îşi afirmă în schimb statutul ontologic, ca şi cum fiinţa, fără să vorbească, (se) comunică în mod brut; la fel moneda (în baza comparaţiei devenite substituţie pe distanţă de la vlădica Simeon la ... Ştefan, adică, mai precis, la Stéphane, aidoma pasajului de altă dată *De la Nică a lui Ştefan la Mallarmé*⁶⁾, chiar calpă, zornăie într-un buzunar nu prea gol⁷ şi-şi afirmă

zângănind, existența (*l'étant*). Silențiul mallarméan preludează funcției fatice, liniștea în care ființa își face, heideggerian, cuib în limbaj este prefatică, dar deja pe fondul ei începe, încă din interbelic, să se audă „materia plingind”, sau „cum se izbesc de geamuri razele de lună”. Iar dincolo de ea, limbajul cedează funcției simbolice, adică anulării existentului în virtutea „masochismului primordial” de care vorbesc: o dată Lacan, altă dată și cu alți termeni — Blanchot și apoi și alții; cel dintâi o face în seminarul din 5 mai 1954, dar și în cele din 2 și 16 iunie, iar Blanchot este citat cu bonomie de bunic într-un eseu (aflat printre alte multe *Diracții în critica și poezia franceză contemporană*, pe la pagina 298) de Al. Casian. În rezumat, fenomenul este următorul: colindu-se pe lucrul de pe care apoi decolează într-un mod inversator ce fondează o lume a negativității, cuvântul ucide lucrul prin simplul fapt că-l numește, îl simbolizează, i se substituie, îl — derridian — suplimentează; realitatea lumii umane ca discurs ia naștere din acest asasinat auroral, prin expulzarea țărilor ispășitori ce devin, ar spune René Girard, lucrurile, în planul simbolic, unde, de aici înainte, ele subzistă ca paradoxală prezență-absență, sau ca identitate în diferență.

Însă această (identitate-) diferență a lucrului față de sine era deja saturată în lucrul de dinaintea denumirii, întrucât, arată Lacan, el era prins în mișcarea absolută postulată de Heraclit⁹; erodind și dezarticulind lucrurile, timpul lasă să se articuleze cuvintele: or, acestea compun un joc de simboluri care, în pofida opiniei izvorite din înțelepciunea popoarelor, nu „zboară”, ci „rămân” (de aceea și crede Lacan că respectiva înțelepciune e astfel numită prin antifrază) în realitate, deci, *scripta volant*; aceasta, în contextul seminarului dedicat *Scrisorii furate* (26 aprilie 1955)¹⁰; cit despre faptul că *verba manent*, aceasta se întâmplă mai cu seamă, să zicem, în utopica lume a clamidorienilor, unde Olga Caba își transportă personajul principal dintr-un roman (*Totaliter Aliter*) și unde, din cauza remanenței lor nocive, rostirile inconvenabile necesită o periodică depoluare a atmosferei.

Și totuși cuvintele nu sînt și ele erodate, cum mai sus arătam, în perpetua devenire, ridiculizînd prin aceasta eforturile puriștilor și deschizînd limba evoluției? Periplusul etimologic angajat de Socrate în această perspectivă heracliteană (*Cratylus*, 411 d — 421 c), deși în joacă și cu ironie și ulterior (346 e sq.) contrazis, aduce binîșor cu delirul iongeorghist¹⁰; iar, pe de altă parte, doctrina materiei în necurmată mișcare dizolvă orice identitate, încît n-ar mai putea fi vorba să ne abînim, ca Menedem, Antisthenes sau Arcesilaos (cf. Diog. Laert., II, 134: IV, 28), de la orice predicăție, ci am fi siliți la inventarea unei *newspeak*, exemplară prin forța de indeterminate cu care să replice evanescenței realității; să fie oare această limbă a viitorului în genul aceleia încercate în *Theaitetos* (183 ab), unde, între așa și nu așa, Socrate, ironic cum îl știm, pare a prefera o formulă paratetică de tipul *nu chiar așa*¹¹? Să fie ea supusă apofatismului blanchotian sau insolităților¹² de tot felul, precum bilblii poeticești, cîrpăceli puriste etc., pendulînd între subversiunea novatoare și recuperarea ei într-o gramatică autoritară? Să încercăm un prudent răspuns, combinînd cîte ceva din cele spuse pînă acum și acordînd între ele două confuzii, pentru că lucrurile și cuvintele, dacă se mai întîlnesc undeva, e probabil ca numai pe terenul epistemologic al comunei lor diluții¹³ heterotopice să aibă loc *rendez-vous*-ul.

Epoché în Fiji

Din moment ce gândirea este o judecată, expresia judecății este însăși expresia gândirii. Or, ce este expresia unei judecăți? Este chiar judecata exprimată enunțată în cuvinte.

PIERRE FONTANIER

Voilà la grande erreur de toujours — s'imaginer que les êtres pensent ce qu'ils disent.

JACQUES LACAN

Confuzia instaurată de universală mobilitate ar dicta atitudinea emina-mente sceptică de suspendare a judecății — denumită de regulă *epoché* —, dar într-un mod semnificativ, adică solicitând limbajul (care să semnifice, evitând ironia surprinsă și de Dan Botta în „actul de a formula prin cuvinte inutilitatea și eroarea cuvintului“, act divulgat în *Virtutea cuvintului*) în capacitatea lui de a zornăi fatic; în al doilea rînd, neputînd să numim individualității, fapte singulare, identități — toate incerte —, va fi necesar ca agitația codului să se raporteze la o situație globală, care, în plus, să fie și una de indeterminare. Ei bine, toate aceste cerințe le găsim miraculos reunite în virtuțile unei holofraze, pentru a cărei descoperire nu trebuie decît, o ultimă dată, să apelăm la un seminar lacanian: acela din 9 iunie 1954¹⁴.

În acea frumoasă zi de miercuri, Lacan mărturisea auditoriului că toc-mai se indeletnicea în timpul liber cu lectura unei hîrçoage de pe la începutul veacului, o *History of new World of America* tratînd despre origine i limbajului; or, vituperează eminentul profesor, orice discuție de acest fel denotă o „îre-mediabilă puerilitate“, ba chiar, „un cretinism sigur“, după care atacă problema limbilor holofraстice, adică acelea ce uzează de un singur cuvînt întru desig-narea unei întregi fraze, fapt care, după unii interpreți, ar dovedi o situa-re intermediară a holocutorului între animal (care percepe realitatea în bloc) și om (care decupează realitatea în simboluri): fals! — și Lacan își invită studenții să depisteze în vorbirea cotidiană a contemporanilor holofrazele care abundă, nu înainte de a exemplifica prin aceasta (la care numai consoanele sînt sigure): *Ma mi la pa ni pa ta pa*; desigur, exemplul este extras din amîn-tita hîrçoagă în care etnograful ce-l auzise rostit în Fiji îl consemnase. Fijienii, ni se mai arată, pronunță această holofrază, deși ea nu ține de limba lor și nici nu este reductibilă la nimic precis, într-o împrejurare descrisă după cum urmează: „...situație în care două persoane privindu-se reciproc speră fie-care că cealaltă se va oferi să facă un anumit lucru pe care ambele părți îl doresc, dar nu sînt dispuse să-l facă.“

Și așa, într-o situație-limită, suspendați în fascinația raportării specu-lare la Celălalt (al cărui discurs, nu ostenește Lacan să repete, formează incon-știentul nostru), vom reinventa, recodînd regresiv codul, borborigmele dile-maticii noastre situări în *devenimențial*.

Cîteva bemolări

¹⁴ Aristotel ar fi fost acela, ne încredințează undeva Kojève, care ar fi aflat în fluvlu heraclitean virtejuri, turbloane de-a pururi pe loc rotitoare, în timp ce Platon își închipuia că s-ar fi putut imobiliza agățîndu-se de crengile arborilor de pe mal; ambele conjecturi par însă egal de nefondate pentru Heraclit, care nu pomeneste, în puținul ce-l avem rămas

de la el, nicăieri, de virtuturi ori crengi ajutătoare; noi însă, înrâși astăzi în relativitate, nu șovăim a pune întrebarea de bază: totul curge față de ce punct fix?

² În *Communications*, 11/1968, pp. 88—89; iată însă că de la pagina 464 a masivului *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Grasset, 1978), René Girard deplînge pierderea generală a semnificativității astfel: „La pensée actuelle, c'est la castration suprême, puisque c'est la castration du signifié.” Se creează premisa readucerii în atenție a, mai jos, conceptului sceptic de *isosthēnia tōn lōgon*.

³ Cuvîntul, un *mot-valise*, este inventat și conceptualizat de Jankélévitch; în rest, firește că s-ar putea discuta dacă nu cumva acest moment de grație nici nu se află, de fapt, în timp. Apoi, singura baie heracliteană implică și problema unei eventuale asincronii, a ritmului diferit de curgere a fluviului față de ritmul propriu „curgerii” a scîldărilor — ipoteză oarecum contrazisă de existența bioritmurilor, care ne înscriu într-un același macro-ritm cosmic, ș.a.m.d.

⁴ La mai recentul Jean-Joseph Goux nu dorește să mă refer, dar cititorul curios îl va afla între paginile 193—220 ale antologiei *Tel Quel*, apărută sub titlul *Pentru o teorie a textului* la Univers, în 1980. Michel Foucault susține că Turgot a făcut primul o paralelă sistematică între bani și cuvinte (în *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1969 (1966), p. 90) — prin 1700 și ceva; încă un protocronism de reven-dicat, asadar.

⁵ Cf. *Le séminaire de Jacques Lacan*, livre I, Seuil, 1975, p. 180 și *Écrits*, I, Seuil 1971, p. 128.

⁶ Pasaj operat în 1922, într-un titlu, de B. Fundoianu, cf. *Imagini și cărți*, Minerva, 1980, p. 236.

⁷ Se pare că este absolut necesar ca buzunarul să nu fie prea gol, fiindcă, la fel precum moneda n-ar avea sens dect așezată în orizontul altor monezi și pe fondul general al relațiilor bănești, un cuvînt, spunea Frege, are semnificație numai în propoziție (ap. Wittgenstein, *Investigații filosofice*, I, 49) și, mai mult dect altu, nu poate fi înțeles fără prezumția înțelegerii tuturor celorlalte cuvinte, care alcătuiesc orizontul în care trebuie așezat cuvîntul de înțeles; astfel, debușăm în așa-zisul *paradox al dicționarului*, al semnelor ce se inter-definesc, interzicînd accesul la înțelesul lor oricui nu dispune de o cunoaștere prealabilă, a fel de pre-cunoaștere. Aceasta este și dilema dezbătută în prima parte (*Disputatio de locutionis significatione*) a dialogului augustinian *De Magistro*, compus în anul 389: nu știm că anumite semne sînt cuvinte dect dacă le cunoaștem adevărul *a priori*, pentru că semnele, inter-definindu-se, nu ni-l comunică nicicum (și a doua parte a dialogului se cheamă *Veritatis magister solus est Christus*), sau nu-l cunoaștem deloc și atunci n-avem cum situa semnele respective spre a le recunoaște drept cuvinte. Cît privește copiii care-și însușesc limba maternă, e ca și cum ei ar ști deja una și învață, precum un călător într-o țară străină, o altă; asta ar însemna, comentează Wittgenstein (*ibid.*, I, 32), că gîndirea ar preexistă limbii, a gîndi în acest caz fără a putea vorbi lășnd să subziste ipoteză soliloquiului din cugetul *infans*-ului (adică, etimologic, al celui ce nu știe să vorbească).

⁸ *Le Séminaire...*, livre I, p. 267. O *homeoreză* (Castoriadis) generalizată ne-ar încredința că acelei *isosthēnia tōn lōgon* („egală putere a argumentelor” pro și contra astfel evocată de Pascal: „Tous leurs principes sont vrais, des pyrrhoniens, des stoïques, des athées, etc. Mais leurs conclusions sont fausses, parce que les principes opposés sont vrais aussi.” — *Pensées*, 389), pe care scepticii o găsesc formulată în versul 253 din *Huida*, îi corespunde o *isosthēnia tōn pragmatōn* („egală valabilitate a contrariilor în lucruri” — v. notele 326 și 387 redactate de Frankian la cartea a IX-a din Diogenes Laertius, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, Ed. Acad. RPR, 1963, pp. 753—754). I se prescriu de aceea înțeleptului atitudinile de *apatheia* și *aphasia*, prima caracterizînd mai ales epicureismul și răzbatînd și în creștinism, a doua, în forma „legămîntului Lăcerii”, fiind o tehnică ascetică înfrîmînd în mai toate religiile, dar la sceptici avînd sensul de *nepronunțare*.

⁹ De asemenea mai limpede expus în *Le Séminaire de Jacques Lacan*, livre II, Seuil 1978, pp. 225—240, dect în *Écrits*, I, pp. 19—75. Jean Lescaur, *oulipto*-ist notoriu, com-pune și el o judecată similară: „Les feuilles, les écrits s'envolent, mais les paroles demeurent.” (în *Oulipo, La littérature potentielle*, Gallimard, 1973, p. 28).

¹⁰ Am avea deci de-a face, ca să ne menținem în domeniul *Oulipo*-ului, cu un *plagi-at par anticipation*.

Fumismul etimologiilor socralice (sau chiar socratylice), bazate pe jocuri manieriste, sare în ochi mai ales atunci cînd filozoful explică adevărul (*alētheia*) în funcție de „divina trans-lație a realului”, segmentînd cuvîntul nu ca Heidegger (*a + lētheia*), ci: *alē + theia*, adică „vaga bondaj divin” (*Cratylus*, 421 b); ceea ce este contradictoriu (nu numai tautologic, cum arăta Genette), fiindcă unde ar putea vagabonda un zeu care, prin definiție, se află peste tot? De aceea, refutarea explicației socralice o îndeplinește cu cîștin Diogene (cel care obișnuia să folosească degetul mijlociu în locul celui rezervat *indexării*, fapt notat de tizul său, cf. VI, 34—35) și anume, dorînd să scape de superstiții pe femeia necuvîntos prosternală dinaintea zeilor: „De ce nu bați de seamă, femeie? — o somează el. Căci un zeu s-ar putea afla (și) în spatele tău, deoarece el se află pretutindeni, iar tu te comporți necu-

viincios.“ Și lasă hierofantului „un băător“ înru corijarea, pe viitor, prin „cotonogire... a respectivei poziții (D i o g. L a e r t., VI, 37—38); „... car les 'étymologies' du 'Cratyle' étaient des éponymies, voyez-vous“, ne lămurește, după voiajul întreprins în Cratylia, Gérard Genette (*Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Seuil, 1976, p. 24) — caz în care importă și suspendarea temporară a semnificației numelor comune, spre a le surprinde „supradeterminarea“ eponimică (adică, pe românește: motivația de porecle).

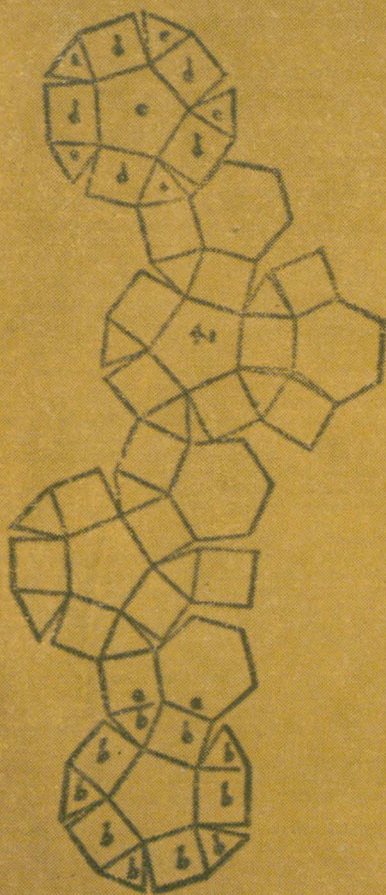
¹¹ În romanul lui Umberto Eco *Il Nome della Rosa*, personajul transparent numit Jorge de Burgos speculează la un moment dat învățătura christică (față de care terțul admis al lui Socrate apare ca demonic), astfel (citez din ediția franceză, Grasset, 1982, p. 120): „A ce point-là, Jorge dit que Jésus avait recommandé que notre parler fût oui ou non, et que le surplus venait du malin; et qu'il suffisait de dire poisson pour nommer le poisson...“

¹² Încă o notație a lui Jean Lescure tratează un caz particular de insolitare, care și el estompează semnificatul, dar nu mai dă nici un „efect de real“, nu distruge semnul, ci dimpotrivă, trimite insistent la el: „L'insolite de la désignation renvoie au signe plutôt qu'au signifié.“ (*op. cit.*, p. 34).

¹³ Oare de aceea și-a atras Foucault, el, care a pornit de la o heterotopie chino-borgesiană la scrierea volumului *Les mots et les choses*, onoarea titlului de maestru în saucissonnades epistémologiques? Altfel, privitor la comuna diluție a lucrurilor și cuvintelor, o privire sagace va realiza faptul că nu contest nicidecum că vocabula cline nu mușcă, dar oare cuvîntul Bahlui chiar nu curge? (Unul din singularele catrene compuse vreodată de Luca Pițu amesteca nepermis lucrurile, astfel: „Cuvîntul cline nu mușcă / Cuvîntul pușcă nu împușcă. / Cuvîntul vacă nu muge, / Cuvîntul Bahlui nu curge.“ — v. *La școala lui Hermogenes*, în *Dialog*, 75—76/1980, p. 6). „Căci tot ceea ce curge se destramă, / Deci piere...“, stă scris în *De rerum natura*, III, 702 (tr. T. Naum) și cuvintele, care în timp se articulează, curg și se destramă și ele odată cu vremurile.

¹⁴ Urmez obedient paginile 250—251 ale *Cărții I a Seminarului* lacanian, în speranța că mi se va recunoaște măcar superba invenție a ultimului cuvînt al acestui eseu, care, firește, este un *mot-valise*.

SPIEGATURA DELL'ALTRO CORPO
irregolare. Cap. LXIII.



Il corpo sopra
posto si puo
dividere in
quattro parti
che si possono
habere distinte
l'una dall'altra
per quadrati.

cio per triangoli, & per pentagoni,
come appare nel corpo dell'istesso al cap.
57. che sopra il triangolo maggiore
s'è formato il pentagono ghieri,
con cinque quadrati, & con per pentago-
ni, & si formano con di triangoli, &
quadrati in proporzione data. & si lega
in mezzo & ha l'istesso angoli tutti & i
angoli interni piani & i angoli piani & i
non più lunghi piani che come appare nel
la figura sopra al capitulo 57 la prima par-
te di modo che si è triangoli, & quadrati
si formano in 50 linee & 100 quadrati
si, & per istagione d. con tutti gli altri
effettivi, pentagoni, quadrati, &
triangoli, & con il pentago-
no c, & i quadrati d.
i triangoli e i ha
modo la figura
tutta
misura.

Lauda vocalelor

Următoarele considerații se dedică vocalelor

Dacă se face mai întâi o comparație între aceste sunete și consoane, se vede pe dată că lăuntru lor e locuit de o viață mai delicată și trecătoare.

În acest sens ele alcătuiesc însăși carnea cuvintelor și a limbajelor, în timp ce consoanele intruchipează mai zdravănelul schelet. De aceea, vocalele sînt în primul rînd și cele mai ușor atinse de schimbările, creșterea, peregrinările și decăderea limbajului. Se volatilizează precum cea mai eterică materie a vieții din corpul limbajului, în timp ce carapacea mai tare a consoanelor își păstrează adesea consistența chiar peste secole, oricîte schimburi ar avea loc între rase, popoare și limbaje.

Consoana ¹ se caracterizează astfel prin mai mare rezistență la atacurile timpului, e mai demnă de încredere. În limbile semite e tratată ca purtătoare a sensului de bază al cuvîntului, pe care vocala îl nuanțează doar, după împrejurări. În mod corespunzător, vocalele sînt notate în scrieri adesea prin semne subordonate. Ceea ce se află fără îndoială în legătură cu spiritul propriu-ziselor popoare ale legii; legătură în profunzime, cu un spirit care se revelează în nefragmentaritatea transmițerii, în folosirea documentelor săpate în piatră și în rolul femeii, care este de slujitoare.

Această ultimă remarcă am făcut-o amintindu-ne frumoasa zicere a lui Jacob Grimm, după care „evident tuturor vocalelor trebuie să li se pună în seamă o bază feminină, iar consoanelor una masculină”.



În interjecții, numite în germană și *Empfindungswörter*, „cuvinte ale simțirii”, ni s-au păstrat rămășițele sau depunerile unui limbaj pur vocalic.

¹ În germană cuvîntul e masculin, *der Konsonant*: evident Jünger a avut în vedere astă forță în plus, care în traducere nu poate fi sugerată.

De fapt multe cuvinte, mai ales nume de zei și oameni, pot lua înfățișare de interjecții, totuși ele nu sint alcătuite cu adevărat și în sens literal decît de cele cinci vocale, cu deosebirile lor, și de legăturile dintre ele, cu numeroase nuanțe.

Leibniz socotea posibil un limbaj întemeiat numai pe semne muzicale, iar Vico presupunea că limbajul arhaic era de vocale cîntate. Un asemenea grai ar trebui desigur să fie în același timp mai simplu și mai profund decît cele artificiale, inventate, cosmopolite — ar trebui să fie un limbaj elementar. În orice caz ocaziile în care oamenii se înțeleg numai prin vocale nu sint rare de loc și poate sint singurele în care mulțimea e „luată pe sus“ de o exprimare în unanimitate.

Așa se întîmplă cu impresiile care stîrnesc puternic simțurile, mai ales cînd frumosul se împletește cu ceva sălbatic. În timpul unui foc de artificii, de pildă, înălțarea și înflorirea buchetului de rachete colorate provoacă sunete admirative de o uimitoare unanimitate. Sunete asemănătoare pot fi auzite peste tot unde omul vorbește ascuțit și fără finețe și unde se află pentru a degusta plăcerile unei sărbători naive, pe cîmpii cu adunări populare, la bilciurile pline de comici, teatre de păpuși, monștri, picanterii, lanțuri, roți ale norocului, lanterne magice, oglinzi strimbe și altele asemenea. De altfel, cum se întîmplă că în asemenea locuri sint altele amenajări menite să provoace amețea corpului?

În grădinile zoologice unde se află păuni apar uneori grupuri care îndeamnă păunul să-și desfacă panașul rotat al cozii prin strigăte lingusitor admirative. Aici poate fi auzit un deosebit de colorat, radiant *A*, sau *O*, sau *Ei*, sunete prin care omul preferă în general să ademenească animalele.

Aplauzele puternice din teatre cresc și ele adesea spre unanimitate vocalică: la fel se întîmplă în scandalurile de teatru. Chiar și instrumentele acestor expresii sint acordate pe vocale: *A* exprimă în aplauze admirația, în timp ce fluierăturile ascund *I*-ul disprețului. Acolo unde tulburarea ordinii omenesci ajunge pînă la vărsare de sînge, se observă o alterare a sunetelor ca atunci cînd dă apa în clocot. În adunările de sfat, dătătoare de legi, se ridică uneori glasuri ce nu pot fi domolite de nici o adresare logică, de nici o rostire ordonată. Pe străzi și în piețe pot fi auzite strigăte și cîntece născute peste noapte și care în zori sint în gurile tuturor. De aici se trage acel

Ah! Ça ira, ça ira, ça ira!

Les aristocrats à la lanterne!

în ale cărui două vocale colorate, al căror contrast a crescut de consoane țiuitoare și fluierătoare, se vede limpede ce ceas a sunat. Unde se trezesc asemenea sunete, cuvîntul liber trebuie să amuțească, așa cum la circ busturile zeilor erau acoperite în timpul spectacolelor singeroase.

Ascuțite și întunecate, ca singele și pămîntul, sint strigătele care întîmpină taurul la intrarea în arenă. Tot unanim e țipătul de groază care ne face să înghețăm la nenorociri — care însă se deosebește, ce e drept, după genuri, fiindcă ele au o relație diferită cu moartea. La un accident în stradă, de pildă, se aude în primul rînd sunetul feminin mai acut. Celebra scufundare a Titanicului a lăsat în istoria spirituală a omenirii o urmă cum se poate spune numai despre cutremurul din Lisabona, la vremea sa; martori spun că în clipa în care epava s-a scufundat, văzduhul s-a zgrăvit în strigătul de moarte al o mie cinci sute de oameni.

Dar mai ales în cîntec vocala se unește cu sunetul plăcut. Acol e țîc ca omului arta în care se cunună libertatea cuvîntului cu sclavia sunetului.

În coruri măsura spiritului pătrunde cu acea siguranță elementară care mlădiază zborul păsărilor. De aceea cîntecul a fost considerat totdeauna mijlocul de a ajunge la un înalt, suprem acord. Se spune că el alungă ceea ce e josnic, ceea ce desparte, că deschide simțirea spre ceea ce unește și vindecă. Însoțește și încununază calendarul social, de stat și de cult, unde viața își ia avînt și se repetă. Alături de rugăciune e forma chemării nemijlocite.

Așa cum e posibilă înțelegerea prin semne muzicale, ar fi posibile și spectacole de o magică forță, care să smulgă spectatorilor alfabetul arhaic vocalic, cel care se află la temelia tuturor lucrurilor. Probabil că dintre toate artele omenești tragedia greacă a ajuns cel mai aproape de izbîndă.



Dacă încercăm să cercetăm însă vocalele în legătura lor specială cu pasiunile, descoperim curînd că reguli concrete lipsesc. Astfel, alît durerea cit și plăcerea se împart deopotrivă în A și O. Desigur, am fi ușor în stare să deosebim și valoarea celor mai fine nuanțe, dar ne vine greu să ne dăm seama care e cheia acestor deosebiri. Nu numai că fiecare vocală are o mare amplitudine, dar semnificația senzuală a vocalelor se schimbă și în funcție de limbă, dialect, chiar de particularități tribale. Astfel, un E strigat de două sau de patru ori exprimă la greci cea mai mare jale. Traducînd acest sunet prin „vai” l am și transformat semnificația pur sonoră într-una verbală.

În primul rînd, în cadrul amplitudinii fiecărei vocale e o deosebire de ton deschis sau întunecat, limpede sau surd, pur sau oxidat, care însă nu corespunde întotdeauna înălțimilor de treaptă ale tonurilor. Astfel, într-un *Oho!* auzim în primul O încă numai curată mirare, într-al doilea deja un adaos de amenințare. Uimirile și surprizele pot fi exprimate cu aproape toate vocalele, la fel durerea, dar în mod ciudat, nu și fericirea și plăcerea.

Așa cum vocalele vădese în-de-ele inele amplitudini, la fel și între ele. În cadrul acestei mai mari amplitudini se poate face observația generală că A și O înclină spre lucrurile înalte și alese, I și U spre cele mai joase și întunecate, iar E pare să păstreze calea de mijloc. Lumii lui A și O i se adaugă cea a lui I și U, iar atunci răsună nu numai deosebirile între înălțime și adîncime, sus și jos, flacăra și beznă, ci și acelea dintre sfera maternă și cea paternă. Dar pentru că vrem să ne consacram acestor relații într-un domeniu mai înalt decît cel al pasiunilor, vom evoca mai întîi cîteva relații subordonate.

În strigătele noastre, A și O exprimă înainte de toate înclinația, admirația, aprobarea. Lui U și lui I le revine în schimb neplăcerea, scriba, disprețul și teama. O adresare ca *Alo*, prin care obișnuim să începem convorbirile telefonice, pare a fi expresia potrivită pentru o intrare în legătură. O reprezentație care place e salutăta cu *Da capo* și *bravo*; neplăcerea o manifestăm prin *psui!* și *gaia!* Diferența se vădește și în sunetul clopotelor, folosite în funcție de ceea ce trebuie să anunțe. În vocalele cunoscutului vers al clopotelor

*Vivos voco
Mortuos plango
Fulgura frango*¹

se aud excelent diferitele feluri în care ele răsună.

¹ Pe vii fi vestesc / pe morți îi plîng / fulgere frîng. Preferăm în traducere „vestesc” fiindcă în spirit jüngerian, îl cuprinde pe v

De luat în seamă ca fiind atingător de mijloacele tragediei e pasajul din *Karamazov* în care nenorocirea se apropie în sunetele de clopoței ale unei sănii. Clopoțeii pompierilor, care se aud deoseori noaptea, iradiază o trezie de rău augur; se potrivesc cu lumina orbitoare a reflectoarelor.

În general, sunetele de care sintem înconjurați în marile noastre orașe sint de natură tristă sau primejdioasă; mai toate acordate în U și I. Tonul sirenei care cheamă la muncă ar putea fi născocit de un demon. Din fluviul mijloacelor de transport se ridică neîncetat o pleiadă de semnale urlătoare, fluierătoare, acute sau întunecat avertizatoare. Cu totul nedeghizate, amenințarea și porunca acestor sunete ies la suprafață în fîiturile bichitoare ale tancurilor care împrăștie o mulțime. Toate aceste tonuri se contopesc în marile catastrofe care însoțesc civilizația și sună cu atît mai îngrozitor cu cît luminile, care altfel le mai imblinzesc, sint stînte. Ele vestesc moartea care se apropie în efluviile de gaze sau în dușmănoasele escadroane, și poate că ar trebui să plutim undeva la mare înălțime deasupra acestor întunecate lărimuri spre a pricepe contopirea lor la unison ca pe un strigăt arhaic al unui monstru nemaivăzut.

Dar acest întunecat caracter locuiește nu numai sunetele puternice ci și pe cele ușoare din lumea noastră. Astfel, biziitul, care joacă la noi un rol foarte important, rostește un fel de răutate ca a insectelor. Lucrul e limpede cînd intrăm într-o cameră în care răsună de mult, uneori întrerupt de un fin clinchet.

În acest context, *E* ține o stare de mijloc. Chemările noastre în *E* urmăresc în general activitatea unei atenții la început lipsite de conținut, lăsînd o hotărîre deschisă; acel *cine e?* corespunde unei situații care poate introduce atît o întîlnire prietenoasă cît și una dușmănoasă. În comparație cu germanul *Wer da?*, francezul *Qui vive?* arată că în aceeași situație sentimentul propriu-zis poate fi deosebit — întrebarea e evident mai degrabă adresată unui adversar. Pe de altă parte, francezul *Eh* pare mai potrivit să lase o întrebare în superficială incertitudine decît corespondentul german *Nun*. Vocala *E* apare în germană cel mai frecvent; de preferință în silabele neaccentuate și neimportante. Interesant e și că un orator care rămîne „în pană” încearcă să umple pauzele apărute de preferință printr-o risipă de *E*-uri.



Feluritele relații dintre vocale și pasiuni răsună, natural, și în modurile de a ride sau de a plînge. Din vremi străvechi, risul era văzut ca o piatră de încercare prin care putea fi cunoscută firea omului, în ce are ea obișnuit sau neobișnuit. Într-adevăr nimic nu trădează mai tare decît un hohot de ris, mai ales dacă izbucnește după un moment de liniște. Așa se aude uneori în teatre cîte un ris singuratec care întrerupe o atmosferă gravă sau chiar festivă. Nu e mai puțin revelator un asemenea sunet decît chemarea pusă în seama cocorilor lui Ibykus. Desigur trebuie luate în considerație deosebirile dintre neamuri, fiindcă în China se ride și la execuții. Risul trădează și un rang inferior; că e nepotrivit, se vede cînd cineva încearcă să și-l ascundă ducînd mina la gură.

De fapt, plăcut într-adevăr simțim că e numai risul în *A*, mai puțin în *O*, în timp ce *E*-ul, pune deja pe gînduri și aduce a ricanare. Hohotul în *I* e considerat în general ca fiind întru totul răutăcios, din el răzbătînd batjocura, ronia, bucuria de nefericirea altcuiva și altele mult mai rele. Interesant e că

tocmai acest „chicotit“ poate fi auzit mai ales la persoane nedezvoltate ca statură, cu aer de gnomi, dar și la oameni de spirit până în virful unghiilor. În fine, nici un om nu ride în *U*.

Înainte de a încerca o ultimă privire de perspectivă asupra lumii vocalelor, să nu uităm că există foarte aproape posibilitatea unei neînțelegeri. Neînțelegerea ar consta în părerea că sensul sunetelor poate fi dedus din sensul cuvintelor și că spiritul pur al limbajului poate fi într-o anumită măsură distilat din el. Dar nu e cituși de puțin cazul, deoarece semnificațiile cuvintelor și ale sunetelor se deosebesc destul de des. Desigur pot fi date tot felul de exemple potrivite, dar și care să dovedească exact contrariul. Cine face astfel cuvintelor pilnie ca să le audă mai bine, nimereste curind pe drumul artificiozității, potrivit fiindu-i frumoasa remarcă a lui Pascal, după care „cineva care face antiteze siluind cuvintele seamănă cu unul care pune, de dragul simetriei, ferestre unde nu e cazul.“ S-ar mai putea spune și că seamănă cu unul care încearcă să-și deslușească visele după o carte de vise. Ajungem aici la buza prăpastiei pe care o au încercările combinatorii în general.

În relația sunet-cuvânt intervine și perspectiva, în măsura în care cele două mărimi pot fi contemplate pe rînd din plan apropiat. Văzut de pe culmea cuvîntului, rolul de slujitor al sunetului e înafara oricărei îndoieli. Lucrul e vizibil în felul în care sunetul lucrează asupra cuvîntului: asupra unei ba mai lichide, ba mai aspre materii. Istoria lingvisticii și, în zilele noastre, contopirea multor cuvinte străine oferă aici bune exemple. Drept excepție poate fi privită aici pură pictură sonoră în care cuvîntul izvorăște nemijlocit din sunet. Cum asemenea alcătuirii, folosite de pildă de Bürger în poemele sale, se fac după bunul plac ale fiecăruia, ele dau discursului un aer lucid sau chiar anarhic. Dar libertatea propriu-zisă a limbajului omenesc stă tocmai în faptul că acesta nu e nici ecou, nici imitație; iar cuvîntul nu poate apare ca efectele sonore ce se obțin trăgînd cu arcușul pe o placă de sticlă.

Desigur, relația se schimbă ca în oglindă, cînd punem sunetul în prim plan. În vreme ce graiurile aparțin de istorie, sunetele însă, ca și pămîntul în care se înfig rădăcinile celor dintii, fac parte din materia arhetipală a lumii. Ca simbol, ca imagine pură există sunetul; iar vocala în special — în afara limbajului și a mișcărilor sale. De acest înțeles, graiul ajunge mai mult sau mai puțin să se apropie, iar cuvintele își desenează cu mai multă sau mai puțină pregnanță conturul în oglinda imaginii arhetipale. Prin urmare, unde cerem sfatul cuvintelor o facem în acest sens — în sensul unei ajutorări, fiindcă descrierea e menită cuvintelor, în timp ce arhetipul, de nedescris, nu poate fi decît ghicit din efectele forțelor sale.

Tot un fel de ajutorare e și punerea în relație a sunetelor cu alte domenii ale percepției senzoriale, cu al luminii de pildă. Nu că ne-am apropia astfel mai mult de arhetipuri, dar conturul lor ni se arată mai clar.

S-a știut dintotdeauna că există legături de rudenie între lumină și sunete. Un frumos simbol al acestei rudenii e vibrarea de harfă pe care răsăritul soarelui o scoate din coloana lui Memnon; cei vechi vedeau în ea salutul prin care Memnon răspundea mamei sale Eos. Pentru Angelus Silesius

culorile și sunetele sînt, în spirit, unul și același lucru; Hoffmann, schimbînd-le între ele, știe să-și îndrepte privirea asupra unității lor în profunzime, iar după el s-au luat și romanticii francezi. Lui Rimbaud îi aparține frumosul poem în care fiecărei vocale îi e repartizată o culoare. Experiența de zi cu zi ne învață că asemenea transmutări nu trebuie văzute numai ca jocuri ale unei lumi imaginate, înfrumusețate. Prefacerea sunetelor în lumină și a luminii în sunete e una din performanțele tehnice ale zilelor noastre.

Tocmai evocata poezie de Rimbaud stă într-o relație deosebită cu analiza noastră. În germană ea există în excelenta traducere a lui Ammer; cea a lui George e mai puțin reușită. Rimbaud crede că sensul vocalelor poate fi surprins în alăturările *A: negru, E: alb, I: roșu, U: verde, O: albastru*; această punere laolaltă o justifică prin scurte comparații din lumea simțurilor.

Dacă verificăm însă aceste corespondențe, avem în majoritatea cazurilor impresii contrarii, cu excepția lui *E*, care ne apare pe dată ca fiind din lumea albului. Și între *I* și roșu ar putea exista legături. Cum Rimbaud avea o privire capabilă să treacă și dincolo de sfera pur artistică, probabil că iese aici la iveală profunda diferență dintre cele două limbi. În orice caz noi am fi mai degrabă înclinați să subordonăm luminozitatea roșului și a galbenului lui *A* și lui *O*, iar culorile întunecate să le apropiem de *I* și de *U*.

Desigur, o deosebire foarte importantă între culori și vocale e apariția culorilor unele lingă altele, iar a vocalelor unele după altele. Culorile le putem cerceta în liniște, în timp ce vocalele se ivesc în mersul grăbit al limbajului cu mereu alte efecte și legături, în configurații caleidoscopice unde cea mai mică pietricică provoacă noi și surprinzătoare nuanțări.

Apoi bogăția de sugestii a ordonării poate fi ridicată la o și mai înaltă putere prin starea de spirit a vorbitorului. De pildă, în versul de început din *Ça ira* nu numai cele două vocale se află în contrast, ci *A* mai vădește și o mare tensiune internă, în el conștinnd, pe deasupra, triumful și ironia.

În general la asemenea comparații principala dificultate se trage din caracterul contradictoriu al semnificației simbolice. Astfel, roșu e și culoarea domniei, dar și a revoltei, galbenul — culoarea hiperdistinșilor, dar și a plebei, albastrul sugerează în același timp nimicul și minunea.

Contradicții asemănătoare vom mai întilni cercetînd semnificația fiecărei vocale în parte.



A-ul, care ocupă aproape în toate alfabetele primul loc, trebuie văzut ca incontestabil rege al vocalelor. Chiar și acolo unde e folosit ca semn cu semnificație în sine, vestește ceea ce e primordial și proeminent. În revelația iohanică e socotit simbolul a tot ce e mai înalt și atotcuprinzător, în logică ilustrează, așezat pe plan egal cu sine, principiul identității ca ștampilă a primei serii. Jacob Grimm laudă în *A* pe înțlia și cea mai nobilă vocală, mama tuturor sunetelor.

Această ultimă comparație însă nu ne pare prea fericit aleasă. *A* este mai degrabă un sunet patern, cel mai ales și regal semn al paternității. În el răsună în același timp înălțimea și cuprinzătoarea largime a vieții și domniei. Dubla sa întindere apare în toată măreția sa în cuvîntul german *Aar*¹;

¹ „Vultur”, „condor” — mai potrivit ar fi „acvilă”, pentru a păstra *A*-ul.

ei îi corespunde în lumea maternă silaba *Ur*², care trezește gândul întunecatelor adâncuri și al originilor și care se numără printre cuvintele germane în care spiritul limbii iese deosebit de pregnant la iveală.

Culoarea pe care am alege-o pentru *A* ar fi purpură — purpură care devine mai palidă în pasajele nesonore sau apropiate de *E*.

Ca exclamație, *A* trădează cel mai înalt grad al admirației; în hohotul de ris — veselia superioară, jovială.

În marile formule germane, vrăji, rugăciuni, *A* vestește chemarea celei mai înalte puteri, și cu cât pătrundem mai departe pe acest tărâm, cu atât mai mult ne nimește necesitatea limbii germane de a fi locuită de *A*. Cea mai coplesitoare dintre aceste formule sună *Im Namen des Vaters*² și extraordinare sînt și primele cuvinte din Geneză, *Im Anfang schuf*³, unde înălțimea puterii se unește cu întunecata profunzime a Facerii.



Dacă în *A* odihnește contradicția dintre înălțime și lărgime, întindere, în *O* apare contradicția dintre înălțime și adîncime. *O* este sunetul artistico-crației: în același timp mai mărginită dar și mai exclusivă decît regalul patern. Cercetătorii lingviști par să nu-l considere printre vocalele originare. Dintre culori i s-ar putea repartiza galbenul, dintre metale aurul, poate și din cauză că reprezintă sunetul propriu-zis al luminii. Chiar în zilele noastre, scriindu-l sau tipărindu-l, folosim încă o străveche ideogramă, alcătuită după orma ochiului derchis. În „Filosofia compoziției“, Poe îi spune „cea mai răsunătoare vocală“. Dacă *A* este acvila, *O* e soimul lumii sonore.

Pe *O* îl găsim în mai multe limbi în cuvintele care denumesc soarele; foarte pur apare în numele iradiantului Apollo. Vico presupune în a sa *Noua știință* că acest nume a apărut dintr-un strigăt de apărare și adorație al grecilor la răpunerea balaurului Python. La fel sunetul luminos al unor metri poetici, în terțenele italiene de pildă, e cu preponderență adus de *O* în vibrație, ca o bătaie de clopote, ritmică.

O-ul vocativului derivă din formele arhaice de adorație. Cît de vii mai sînt asemenea forme — chiar dacă în mod înconștient — se poate observa, de pildă, răsfoind cuprinsul cărților de cîntece bisericești, în marele număr al celor care încep cu *O* sau cu *hoff, komm, lob*.⁴

Ca exclamație, *O* este ca și *A* semnul admirației, ce-i drept al unei admirații cu marcantă direcție. Latina ascunde în *O*-ul vocativului direcția dinspre vorbitor spre cel căruia i se vorbește, în *A*-ul ablativului în schimb emanația dinspre obiect. Se oglindește și în această relație deosebirea între aristocrație și monarhie.

În fine, contrastul între înălțime și adîncime apare și în felul de a ride; hohotul în *O* găzduiește o nuanță superioară, batjocoritoare, dar și opoziția încăpățînată. În timp ce exclamația în *O* se îndreaptă în sus, risul îl azvîrl de sus în jos, cu batjocură și ironie.

¹ Prefix al arhaicității; în limbile latine deci „arhaicul“ îl cuprinde pe *A*, nu pe *U* e „patern“ și nu „matern“, după teoria lui Jünger.

² „În numele tatălui“.

³ „La început a creat“.

⁴ „Nădăduiește“, „vino“, „laudă“.

Așa cum *A* guvernează înălțimea și lărgimea, *O* înălțimea și adîncimea, la fel lui *E* i se cuvine întinderea cîmpiei. Cele două imperii care se întîlnesc și se întretaie în acest sunet, sint cel al golului și cel al sublimului¹. Potrivită îi este culoarea albă; cuvinte ca *Meer*, *Schnee*, *See*, *Seele*² au un luciu scînteietor. Dar la un pas de virtutea extremei purități stă plictiseala și monotonia, cum o percepem de pildă în întorsături de frază ca *Der Regen regnet*.³ Pricină din care *E*-ul e ocolit pe scenă ca rostire pură. E singurul sunet cu ajutorul căruia se poate contesta fără nici o osteneală conținutul vocalic al unor propoziții întregi.

Probabil că dintre elemente îi e cel mai apropiat oxigenul: e într-o mare măsură străveziu, n-are nici un gust, dar posedă capacități oxidante. Apare cu precădere în pasajele „goale”, lipsite de sens, fiind și vocala terminațiilor nesemnificative și a transformării pur gramaticale. Forța sa oxidantă se trădează în marea ușurință cu care se amestecă printre alte vocale.

Dubla raportare la gol și sublim îi conferă *E*-ului un rang matematic deosebit. Seamănă cu liniile care delimitează voit anumite conținuturi. În această calitate se oferă limbajului ca vocală a gândirii abstracte. În alfabetul acesteia, mai bine zis în catalogul abstract al sunetelor, de departe cele mai multe sunete sint vocalizate cu *E*. Apare cu preponderență și în verbe care exprimă o activitate cu totul comună, la care pot fi raportate nenumărate conținuturi alternative. *Sehen*, *reden*, *denken*, *nennen*, *messen*, *rechnen*, *begrenzen*, *legen*, *werden*, *woben*, *erkennen*, *entstehen*, *vergeben*, *verwachsen*⁴ sint verbe cu asemenea conținut, din care limbajul nostru are nenumărate și care apar mai ales în pozițiile unde ne ocupăm de chiar formele gândirii, adică de logică. De aici și sunetul original total diferit pe care îl percepem în funcție de lucrarea care poate fi a celei mai înalte concepții sau a celei mai înalte gândiri. Întîmpinăm aici marea deosebire dintre revelație și cunoaștere. Ajunge să fie comparate cu două începuturi de carte *Im Anfang war das Wort* și *Die Welt ist meine Vorstellung*.⁵

Înlocuirea lui *E* printr-o vocală mai colorată face parte din tururile de forță pe care fiecare om le realizează zilnic în scris sau vorbit, fără a-și da seama de asta. Vocala mai colorată apare exact în clipa în care se încearcă acordarea unui conținut sau a unei direcții speciale delimitărilor comune. Înlocuind *sehen* prin *blicken*⁶, *gehen* prin *schreiten*⁷, *denken* prin *bergreifen*⁸ *nennen* prin *bezeichnen*⁹, ne folosim de legea secretă a restrîngerii și ne apropiem de concepție. Cuvîntul *Kern*¹⁰ poate fi folosit într-un sens general, mai puțin plastic, spunîndu-i-se *Korn*¹¹; dar vorbim despre „simburele pro-

¹ Sugestia vocalică a cuvintelor germane folosite, *die Reiche des Leeren und des Erhabenen* (frecvență de *E*) se pierde în traducere.

² „Marc”, „zăpadă”, „lac”, „suflet”.

³ „Ploaia plouă”.

⁴ „A vedea”, „a vorbi”, „a gîndi”, „a numi”, „a măsura”, „a socoti”, „a mărgini”, „a trăi”, „a deveni”, „a țese”, „a recunoaște”, „a lua naștere”, „a trece”, „a se ofili”.

⁵ „La început a fost cuvîntul” și „Iumea e reprezentarea mea”.

⁶ „A vedea” prin „a privi” (și în română se produce o schimbare în *E*).

⁷ „A merge” prin „a păși” (idem).

⁸ „A cugeta” prin „a pricepe” (am ales în traducere „a cugeta” în loc de „a gîndi”, pentru a păstra *E*-ul).

⁹ „A numi” prin „a denumi”.

¹⁰ „Simbure”, „miez”.

¹¹ „Cereale”, „bob”.

blemei". *Geld*¹ e cuvîntul *Gold*² devenit abstract. În *Gulden* răsună greutatea, importanța, iar în *glüden* ceva scînteietor, strălucitor, fierbinte.

Ca urmare a lipsei sale de culoare, *E* joacă un rol important în economia verbală. În germană ține de șlefuirea expresiei folosirea sau suprimarea lui *E* în terminații, după cerințele ritmului.

De calitățile constructive ale lui *E* ține și decolorarea limbajelor de-a-lungul istoriei civilizației, precum de pildă în înlocuirea flexiunilor puternice prin altele slabe.

Deși o cercetare a vocalelor palatalizate și a diftongilor ne-ar îndepărta prea mult de tema propusă, vom face totuși o excepție cu *Ei* și *Au*, care joacă în germană un rol atît de important.

Ei e sunetul veselei magii și al scilpitoarelor secrete. Greu poate fi imaginat într-o singură culoare: mai degrabă ca un alb care trece prin toate culorile curcubeului. Efectul său radios e vizibil în toată splendoarea sa mai ales unde pare a fi așezat în contrast cu uniformul *E*; de pildă în cuvinte ca *Edelstein*, *Elfenbein*, *Geschmeide*, *Ehrenkleid*.³ În germană, *Ei* apare mai ales în terminații precum *-ei*, *-heit*, *-keit*, unde ridică semnificația aceluiași cuvinte care avînd terminația în *U* se scufundă în adîncuri. Să se facă o comparație între perechi precum *Zufriedenheit* și *Befriedigung*⁴, *Weisheit* și *Weistum*⁵, *Fürstenheit* și *Fürstentum*⁶, *Zauberer* și *Bezauberung*⁷. Cu cît mai mult ne adîncim în asemenea alecătui, cu atît mai mult ne minunăm ce fantastic de copleșitoare moștenire a fost transmisă limbii germane.

Tot în germană *Ei* pare a fi, în mod ciudat, singurul sunet care produce un verb direct din sine; în Saxonia de Jos există verbul *eien* care înseamnă „a alina”. Cuvîntul e tocmai de aceea potrivit pentru concluzii, deoarece cuprinde într-o anumită măsură efonul pur care apare în rostiri cu o istorie lingvistică foarte diferită. Iese în evidență că multe dintre ele au semnificații vindecătoare, binecuvîntătoare sau sacralizante. Se poate deci presupune că a est sunet ar avea o putere ca a mîinii care face „pase”. Caracteristice sînt adresările care încep cu *Sei*, apoi multe verbe ca *streichen*, *streichen*, *reichen*, *reinigen*, *weihen*, *heilen*, *verleihen*, *gedeihen*, *feiern*, *verheissen*, *leiten*, *breiten*, *bereiten*⁸; tot aici își au locul cuvinte ca *Heil*, *Eid*, *Feier*, *Gelcit*⁹. Interesantă e formarea lui *benediden*¹⁰ din *benedicere*, ca exemplu pentru libertatea pe care

¹ „Bani”.

² „Aur”.

³ „Piatră scumpă”, „fildes”, „podoabe”, „rochie de onoare”.

⁴ Amîndoi termenii înseamnă „multumire, satisfacție”, dar parcă primul exprimă mai degrabă o stare interioară și al doilea o acțiune din afară.

⁵ Amîndoi termenii stau pentru „înțelepciune”, dar parcă al doilea implică și conotația de „înțelepciune moștenită, multă” (poate din analogia cu *Reichtum*) și el într-adevăr mai mult orientat spre profunzime decît spre întindere.

⁶ Termeni pentru „domnie”.

⁷ Termeni pentru „vrăjitorie”, al doilea indicînd mai mult o acțiune externă.

⁸ „A mîngia”, „a atînge” („a unge”, „a netezi”), „a înmîna”, „a curăța”, „a consacra” („a sacraliza”), „a vindeca”, „a conferi”, „a prospera”, „a sărbători”, „a promite”, „a conduce”, „a întinde”, „a pregăti”.

⁹ „Vindecare”, „jurămintă”, „sărbătoare”, „suiță”.

¹⁰ „A învidia”.

și-o ia spiritul limbii de a introduce un anumit sunet exact acolo unde e nevoie de el.

În germană, *Ei!* e exclamația plăcutei mirări. Cu ea salutăm frumusețea, ceea ce e colorat, neted și strălucitor. Față de copii și animale e folosit ca un semn de blindețe; de fapt e chiar sunetul auzit pe lângă leagăne și cuiburi.¹

În choralul *Sei Lob, Ehr, Preis und Herrlichkeit*² adresarea administrativă și direcționată spre o mare lumină iese la iveală în toată strălucirea sa.

Același sunet iradiază bunătate apoi spre cel ce l-a rostit. Astfel în poezia în care împăratul Otto se îndură de fratele său, începutul cu *Eia Weihnacht!*³ e binevestitor.



Alături de *Ei*, nu mai puțină culoare conferă germanei diftongul *Au*. Forța sa specială stă în faptul că vocala cea mai înaltă se lasă pătrunsă de cea mai profundă; ceea ce provoacă în lumea corporală un efect de umbră, în lumea spirituală o senzație de amețală, cum se întâmplă când marile înălțimi se află lângă adâncuri. Pentru primul efect spunem *Laub*⁴, pentru cel de al doilea *Traum*⁵. De clar-obscur sînt legate stările schimbătoare, ba vesele, ba triste: schimbarea e caracteristică. Uneori lumina pare a fi vehement despărțită de întuneric, cum simțim în *Raum, Rausch, gaukeln, schauen*⁶, alteori se contopesc — de unde cuvinte potrivite pentru stări incerte, precum *grau, Grauen, Schauer, raunen*⁷. Astfel, *Au* se oferă limbajului ca un sunet în care sentimentul vieții știe deopotrivă să se concentreze magnific, dar și să se piardă în cele mai fine gradări și relații. Poate din cauza aceasta nu e ușor să găsești pasaje în care sunetul își stăpînește cuprinsul și în care spiritul se ridică la deplina înălțime a limbajului. Cu atât mai multă plăcere ne face să cităm o strofă în care calitățile sale se desfășoară liber și fără efort — a treia din poemul *Cimitirul* de Hölderlin:

*Wie still ist nicht an jener grauen Mauer,
Wo drüberher ein Baum mit Früchten hängt;
Mit schwarzen, tauigen, und Laub voll Trauer,
Die Früchte aber sind sehr schön gedrängt*⁸.

Și în exclamația *Au* se vedește clar-obscurul. El oglindește ordinea în care sîntem atacați de durerea fizică. Uluirii acute i se adaugă nemijlocit realizarea suferinței.



¹ Aluzie la refrenul multor cîntece de leagăn, *Eia popoia*, precum și la cuvîntul „ou“, care în germană e *Ei*.

² „Fie lăudat, cinstit, slăvit și preamărit“.

³ („Iată) Crăciunul!“

⁴ „Frunziș“.

⁵ „Vis“.

⁶ „Spațiu“, „amețală“, „a face pe lafonul“, „a legăna“.

⁷ „Gri“, „grecăză“, „fier“, „a șopti“.

⁸ Întrucît profunzimea de *Au*, care conferă misterul acestei strofe, nu poate fi transpusă în română, vom da o traducere ad litteram: / Cit nu e oare de liniște lângă ocol zid cenușiu / Deasupra căruia se pleacă un pom cu fructe; / Negre, înrouate și frunziș plin de jale; / Fructele sînt însă frumos îmbulzite“.

Dificilă e interpretarea lui *I*, deoarece cuprinde în sine, ca toate celelalte vocale, două direcții. În timp ce *A* și *O* fac parte din imperiul patern, iar *E* are un caracter asexuat, *I* aparține de sfera maternă. În el auzim sunetul propriu-zis al vieții, sunetul legăturilor și al prăbușirii, și în miezul de carne al vieții una din tendințe țintește profunda unitate, cealaltă — putrezirea. Latura sa vie și înflăcărată iese deosebit de frumos la iveală în francezul *civire*.

Îndeosebi silaba *in* e arhaic caracterizată de o eficiență forță erotică. Ca ultimă silabă în cuvinte de tipul *Herrin* și *Löwin*¹ indică genul. Pusă la început, exprimă mai ales ceea ce e închis și încheiat, precum în *Innung*, *Insel*, *Inhalt*, *Ingrimm*, *Inbegriff*². Inclusă în miezul cuvintelor, le dă viață, ca în *Ring*, *Minne*, *Linnen*, *Linde*, *Sinn*³. În Norvegia pot fi și astăzi întâlnite prenume ca *Birgit*, *Ingrid* și *Sigrid*.

Și multe alte terminații regizate de *I* arătau la origine genul, așa cum se vede în silaba *-lich* care accentuează egalitatea de gen în *sachlich*, *kindlich*⁴ și alte asemenea adjective. De același domeniu ține apariția acestei vocale în silabele de micșurare care se adaugă fie ființelor, ca în *Weichling*, *Feigling*, *Keimling*⁵, fie lucrurilor, așa cum vechi-germanul *-lin* și elvețianul *-li* indică o măsură mică.

Terminațiile germane în *-ie* și *-nis* ca în *Industrie*, *Aristokratie*⁶ sau *Erlebnis*, *Gleichnis*, *Geheimnis*, *Erkenntnis*⁷ dau cuvintelor un sens încheiat care sugerează imaginea unui inel sau a unui cerc. Terminații de asemenea fel ademenesc spre pătrundere, în timp ce, invers, cele stăpinite de *Ei*, au efect iradiant. Astfel pătrundem într-o *Wildnis*, „junglă”, dar simțim surprinși de *Wildheit*, „sălbăcie”. Simțul limbii folosește bogăția silabelor finale cu instinctul nuanțelor.

I îi este lui *O* prin direcție opus: în timp ce *O* accentuează distanța depărtată, luminoasă, *I* devine sunetul legăturilor profunde. În acest sens stăpânește aici deosebirea dintre aristocrație și democrație: *I* posedă o cucuitoare, magnetică trăsătură. Cheamă la unire internă și intimă — adesea în formule irezistibile, cum se aud în vocea mistică sau vraja iubirii. Așa răsună în *Ich liebe dich* rostirea care poate depăși chiar și cea mai mândră separare, cea mai adâncă prăpastie între oameni. Foarte frumos se descifrează cele două direcții ale lui *I* și *O* în versul holderlinian:

[*Was hier wir sind, kann dort ein Gott ergänzen*]⁸



Tensiuni asemănătoare se formează și între *A* și *I*; le-am și amintit citind acel *Ca ira*. Imperativul, vultur-răsunătorul intră aici ușor în contrast cu ceea ce leagă și pătrunde; că avem simț și în mărunțisuri pentru fiecare relație se vede și din faptul că nu ne place să ni se răspundă la o întrebare, cu *Was?* ci mai politicos pare *Wie? Wie bitte?*⁹

¹ „Stăpână” și „leoaică”.

² „Comunitate”, „insulă”, „conținut”, „ură ascunsă”, „(conținut) inclus”.

³ „Inel”, „iubire”, „plină de in”, „tei”, „cuget”.

⁴ „Realist”, „copilăresc”.

⁵ „Om moale”, „las”, „măldiță”.

⁶ Traducerea cuvintelor e identică în română, dar ie se citește *I* lung.

⁷ „Eveniment” („trăire”), „ecuație”, „taină”, „cunoaștere”.

⁸ „Ce-ai cea sintem, Domnul va-nțegi acolo”. În germană contrastul vocalic vizibil în cele două jumătăți ale versului (grup de *I*, grup de *O*) se poate concentra (și din punct de vedere filosofic) în contrastul a două cuvinte: *wir* — *Gott*.

⁹ În loc de „Ce?” să ni se răspundă prin „Poftim, vă rog?”.

Unde *I* întilnește sensul minunat și profund al vieții, i se potrivește culori clare și transparente, așa cum erau cele din pictura primitivă. Uneori însă poate avea relații și cu acel roșu întunecat de pe butucii măcelarilor, bătînd spre margini în negru. Asemenea culoare mi s-a năzărit foarte clar pe cînd, în sudul Franței într-o piață fiind, am auzit într-un straniu, acul dialect, strigătul *vivi, sardini vivi!* care venea dinspre femeia cu un coș de pești mărunți, în căutare de cumpărători. Trebuie să i se dea dreptate lui Rimbaud cînd compară pe *I* cu o hemoragie¹.

Dacă *E* întruchipează cunoașterea abstractă, *I* reprezintă sunetul conținuturilor vii. Nu-i deci de mirare că i se poate găsi o relație mai profundă față de glumă decît față de orice formă a spiritului orientată spre ceva concret și special. *E* curge linear, *I* are ascuțisuri, și i s-ar putea desena simbolul unui cerc cu colți. Dintre scriitorii germani, Lichtenberg are relația cea mai apropiată față de *I*. Interesant e că scrierea celor ce ridă chicotind în *I* trădează un caracter spiritual, ironic și chiar răutăcios prin ascuțisuri care amintesc de o seismogramă. Pînă la urmă în acest sunet joacă lumea nebuniei. A fost desori remarcată înrudirea dintre nechezatul cailor și nebunie; în spitalele de război îngrozea cite un sunet asemănător, amintind de un hohot ascuțit.

Ca exclamație, *I* vestește un sentiment ciudat și de obicei neplăcut al surprizei, iar la o mișcare vioaie, începutul putrezirii. Caracterul sexual și carnal al acestui sunet se trădează printre altele și în relația sa față de prudenție.

Dintre toate vocalele, lui *U* îi revine cea mai mare greutate. *U* este exact opusul paternului *A*²; profunzimea și închiderea sa sînt cu mult mai importante decît ale lui *I*, dat fiind că în el răsună forme ale existenței aflate fie de o parte, fie de alta a putrezirii. Nu e pătrunzător, ci întruchipează dimensional adîncimea. De luminosul *O* este foarte depărtat: ceea ce vedem în perechea verbală *Bronnen* și *Brunnen*, prin care în germană se face deosebirea între izvorul viu, mișcător, și fîntina întunecată, liniștită.

În *U* se întilnesc tainele procreației și ale morții; de aceea stă dincolo de lumea colorată și pestriță. Imperiul său cuprinde prundul pietrelor și al mărilor, al străvechilor culte, al necunoașterii urmașilor și greutatea nevăzutei stele, cu efecte dintr-o depărtare de nemăsurat. *U* este sunetul prundului metalogic, al rădăcinii, al originii și al întunericului sărbătorec³. Plin de o profundă închidere, nu se construiește în cerc sau înel ca *I*, ci zidește limba lui cu globuri sau cuburi. Îndeosebi latinec îi acordă rangul ei arhitectonic, căruia proza barocă germană, cu terminațiile ei antice și cuvintele străine străvechi

¹ Nicăieri nu se vede mai bine cît de „simțite” prin analogie sînt comparațiile lui Jünger. Dacă am căuta în română un strigăt de preocupată în *I*, „sticle galbe” de pildă, culoarea sugerată ar fi tot roșul singelui? Sau mai degrabă transparența argintie a sticlei? *I* poate fi înrudit cu ascuțitul, dar nu și cu o culoare sîngerie, iar relația lui Rimbaud viza probabil nu roșul, ci izbucnirea hemoragiei (firul țîșnind).

² „Imperiul patern” al lui *A* îi e sugerat lui Jünger de cuvîntul german *Vater*, cel „matern” al lui *U* — de *Mutter*.

³ În traducere nu se păstrează efectul pleiadei de *U* cîrîșă în cuvintele *Grund* („fund”), *Wurzel* („rădăcină”), „Ursprung (origine)” „Enkelheit” („întineric”).

întipărite, nu-i e prea depărtată. Și la scriitorii barocului tirziu, la Jean Paul de pildă, găsim o predilecție pentru *U*; elevul acestuia, Ernst Wagner, deplînge în al său *A, B, C* stingerea acestei vocale, stingere care a micșorat forța gravă a unor cuvinte ca *Titul*, *Regul* sau *Insul*. Asemenea reducere a calibrului, asemenea luminare vedem și în transpunerea multor cuvinte din latină în franceză; astfel *profundus* atîrnă mai greu decît *profond*; în loc de *plumbum* stă *plomb*, în loc de *cuculus* — *cüculüs*, în loc de *cucumis* — *con-combre*. Silabele finale în *U* din germană adîncesc considerabil, înseesebi venerabilul *-tum*, care aproape echivalează în greutate prefixul *Ur-*. Să observăm în acest context că urechea germanului percepe cuvîntul *Untiefe* folosit pentru „locul cel mai adînc” ca pe o eroare lingvistică; exemplu convingător că un cuvînt format întru totul după canoanele logicii poate călca o lege mai secretă, a sunetelor. O nesiguranță asemănătoare provoacă și cuvîntul *urbar*¹ care trezește mai degrabă imaginea unui loc viran, decît a unui teren agrar cu semănături.

Chiar dacă trebuie cu orice preț evitată așezarea pe același plan a semnificației sunetelor cu aceea a semnificației cuvintelor, nu se poate să nu observăm că o mare parte a cuvintelor germane care îl cuprind pe *U* înseamnă ceva închis și tănuț. Astfel de cuvinte sînt: *Urne*, *Grube*, *Gruft*, *Grund*, *Sund*, *Mulde*, *Muschel*, *Truhe*, *Turm*, *Burg*, *Kugel*, *Brust*, *Mund*, *Stube*, *Bund*, *Hut*, *Glucke*, *Schuh*, *rund*, *unten*, *zu*.² Mai trebuie pomenit și păduratecul strigăt al cucului, care reprezintă la noi *U*-ul, după cum strălucitoarea pasăre Pirol („grangure”) reprezintă *O*-ul, iar mobilul pițigoi, cu veselul său „cîntec despre vin”, ar fi *I*-ul.

Pe partea moartă a vocalei *U* stă ceea ce e respectabil, solemn, sărbătoresc, cultul strămoșilor, ceea ce e noptatic, întunecat-demonic și stihial. „*Nun ruhen alle Wälder*”³ e începutul unui cîntec în care presentimentul serii ce se întunecă tot mai tare, precum și cel al morții ne cuprinde copleșitor. Sunetul *U* domnește peste morminte, peste vîrsta înaintată saturniană și peste furtunile nopții. Caracterul saturnian al lui *U* vorbește deseori în poeme; așa îl adăpostește și cunoscuta baladă *Ceasul* în care repetarea regulată a cuvîntului „bătu”, *sie schlug*, trece printre versuri ca bătăile surde ale pendulei. Dintre toate limbile, germana posedă probabil în *und* cea mai importantă conjuncție. Asemenea scurte cuvinte, cu istoria pierdută în întuneric, incită în general la ascultare.

Pe cealaltă parte, a vieții, *U* ascunde secretele adîncurilor, ale legilor nescrise și ale rodirii materne. În același context e sunetul comodității casnice și al adăpostului sigur ce poate fi găsit în burguri, turnuri și în odăi⁴. Pentru deplina degustare a acestei siguranțe se mai adaugă sunetul întunecat al furtunii și înfrîntoarea apropiere a imperiului duhurilor și morților. Această stare apare în nenumărate basme și legende germane, în *Lenore* de Bürger sau *Knabe im Moor* de Drost. Ambele semnificații ale lui *U* răsună și în zumzetul insectelor, care poate fi, după împrejurări, plăcut sau neplăcut.

¹ „Arabil”, „desțelenit”.

² „Urnă”, „groapă”, „prăpastie”, „teren” („motiv”), „strîmtoare de mare”, „albne”, „scoică”, „ladă de zestre”, „ulcior”, „turn”, „burg”, „glob”, „piept”, „gură”, „încăpere”, „legătură”, „pălărie”, „cloșcă”, „gheață”, „rotund”, „jos”, „închis”.

³ „Acum odihnesc toate pădurile”.

⁴ Cuvîntul german pentru „odăie”, *Stube*, îl include și el pe *U*.

Pictorul care a surprins ca într-o magică oglindă minunatul și bogatul în secrete spirit al lui *U* e Leonardo da Vinci. În tablourile sale se unește pacea sărbătorească a grotelor cu primejdioasele și rodnicile adâncuri ale singurătății marine. El e un văzător în imperiul matern, așa cum Rubens e principe în cel patern.

●

Vom încheia aici călătoria noastră în imperiul vocalelor. Dacă *A* înseamnă înălțimea și lărgimea, *O* înălțimea și adâncimea, *E* golul abstract și noblețea, *I* viața și putrezirea, *U* e procreația și moartea. Prin *A* invocăm puterea, prin *O* lumina, prin *E* spiritul, prin *I* lumea carnală și prin *U* țărina maternă. Acestor cinci sunete, cu puritatea și tulburările lor, cu amestecurile și întrepătrunderile lor, consoanele le adaugă multilateralitatea materiei și mișcării. Puține chei deschid drum spre preimplinul lumii, așa cum o face limbajul pentru ureche.

Adeseori, vorbind sau scriind, începem să ezităm: căutăm un cuvânt mai clar, mai determinant. Dacă aceste scurte considerații vor chema pe undeva cite un asemenea moment de reflecție, își vor fi împlinit datoria.

Traducere și note de GRETE TARTLER

Lauda consoanelor

Dacă Ernst Jünger vede, în mare, vocalele intruchipind spiritul, iar consoanele — materia, el recunoaște implicit necesitatea conjuncției celor două lumi; de altfel, laudând vocalele, ies la iveală și virtuțile consoanelor. Ele sint purtătoarele sensului de bază al cuvintului, sint scheletul său, **ca**-a-pacea care nu se modifică în timp, sint cele care dau desenul (delimitată culoarea), semnificația specială și diversitatea cuvintului, avind particularități masculine (Jacob Grimm), determinind imprejurările, caracteristicile materiilor și mișcărilor, fiind puse în directă legătură cu voința. Ernst Jünger observă că aglomerările de consoane au ceva deschis, indeamnă la continuare, că direcționează sensul spre amănunt, că sint numai montura de metal, care poate fi mai ușor înlocuită decit culoarea și ordinea nestematelor, că reprezintă limbajul zgomotelor — în timp ce vocalele au ceva finit, dau viziunea de ansamblu, sint perlele colierului, limbajul sunetelor, fiind, mai ales, de sine stătătoare, exprimind adică ele singure — la nevoie — patima, durerea, groaza, anumite culori etc.

Punctul de vedere al lui Ernst Jünger este intru totul european. Un exeget orientalist ar fi găsit în consoane materie pentru alle speculații. Indienii și sanscritiștii derivă cuvintul *cyanjana*, care denumește consoanele, din *cy-ANJ*, care înseamnă „a manifesta”, „a revela”, „a face să apară”, așa încit, cu ajutorul sufixului nominal *-ana*, cuvintul *cyanjana* reprezintă „semnul, instrumentul de manifestare”, „lucrul care sugerează”¹. În Orient, în special în limbile semite, scrierea este pur consonantică (dar și în sanscrită anumite cuvinte se scriu consonantic — de pildă *nagara* se scrie *NGR* deoarece *a* este considerat a fi inerent oricărei consoane și nu se notează

¹ Sergiu Al-George, *La fonction révélatrice des consonnes chez les phonéticiens de l'Inde antique*, „Cahiers de linguistique théorique et appliquée”, Université de Bucarest, 1966, p. 12.

decît la începutul unui cuvînt), așa că poate fi ușor înțeles de ce consoana este cea aleasă pentru a reprezenta semnul și chiar Simbolul. Așa încît, dacă, rostite, vocalele au asupra consoanelor ascendențul capacității lor de a fi de sine stătătoare, în scris supremația se schimbă. Consoanele sugerează totul, vocalele pot să dispară. Alfabetul arab cuprinde 26 de consoane și numai 3 vocale, dintre care două pot avea și valoare consonantică. Dar, mult mai departe: din scrierea siro-palestiniană a mileniului II î.e.n. cunoscute sînt numai consoane. Din forma feniciană a acestui scris și-au preluat grecii alfabetul, transformînd unele consoane în vocale. Scrisul pătrat, dezvoltat din aramaică, al iudeilor, era și el consonantic, avînd la origine aceleași trei, doar trei, vocale (*a, i, u*) dublate apoi din punct de vedere cantitativ (scurte și lungi) și adăugînd într-o epocă tirzie de vocalizare pe *e* și pe *o*. Abia în secolul al II-lea î.e.n. au apărut „punctatorii” care să vocalizeze textele, după cum și în scrierea arabă vocalizarea ajutătoare s-a făcut abia prin secolul al VIII-lea de către gramaticii culegători de poezie preislamică și comentatorii de Coran. Dar nici în zina de astăzi vocalizările nu sînt curente, avînd doar un rol didactic. Cel care citește consoanele, citește tot cuvîntul, „rădăcina” alcătuită de obicei din trei (dar și două sau patru) consoane fiind valabilă pentru familii întregi de cuvînte, ca sferă generală a sensului. Situația e, la prima vedere, asemănătoare prescurtării: cîteva consoane — *QED, etc., pt. șcl.* — păstrează singure înțelesul unui sau al mai multor cuvînte. Uneori, o singură literă, de cele mai multe ori noliînd o consoană, — precum simboizurile din fizică, matematică ori chimie — e suficientă pentru indicarea unor obiecte, fenomene, stări. Chiar și simbolurile numai asemănătoare literelor, de pildă simbolurile alchimice, sînt mai degrabă asemănătoare consoanelor. G. W. Gessmann reproduce în *Geheimsymbole der Chemie und Medizin des Mittelalters*¹ simboluri asemănătoare literei B (pentru ambră și felurite buruieni), C (pentru cenuse, cristale, cupru, corpuri), D (pentru distilare ș.a.) F (pentru fier, talc), G (pentru guma arabică, salpetru), H („sigilare hermetică”), K (arsenic), L (lapis lazuli), M (miere, marcassit, amestec), P (plumb), Q (quintesență), R (reverberare), S (spirit, sare, sublimat), T (lopire, talc, tinctură), V (volatilitate, vin), X (oțel, pucioasă, coagulare), Z (albuș, egalizare, calcinare) etc. „Limbajul secret” al alchimistilor era îndeobște consonantic. Meșterire probabil orientală, unde abrevierile consonantice „secrete” sînt tradiționale. În *Coran*, de pildă, anumite *surat-e* au un fel de „prefixe” inițiale, numite *al-muqatta'at* („litere abreviate”), asupra înțelesului cărora comentariile diferă. Există 29 de litere în alfabetul arab și 29 de *surat-e* care au litere abreviate, deși e vorba de numai 14 asemenea litere care apar în felurite combinații. Astfel, s-a presupus că introducerea consonantică T S M (*ta — sin — mim*) ar sta pentru *Tur-i-Sinin* („muntele Sinai”) și *Musa* (Moise); combinația K H Y'S ar reprezenta profeții; consoana Q ar însemna *qudiya-l-amru* „lucrul a fost hotărît” (referire la accentul eschatologic al surei 50); în cazul combinației T H, tradiția cea mai veche spune că ar fi o interjecție pentru „o, omule!”² (ceea ce arată că și interjecțiile se pot nota consonantic). La începutul *surat-elor* 40, 41, 44, 45, 46 apar consoanele H M (*Ha — mim*) pentru a sugera, spun comentatorii, contrastul dintre credință

¹ Graz, 1899.

² *Al-Qur'an al-harim*, comentarii de 'Alldullah Yusuf 'Ali, Lahore 1934, pp. 116—120.

și necredință, revelație și negarea ei, bine și rău, adevăr și minciună. S-a mai spus și că H ar reprezenta viața terestră, *hayat*, iar M — viața de Apoi, *ma'ad*. În alte asemenea combinații consonantice apare și L (simbolul zilei prezente îndreptate spre viitor) sau R (simbolul zilelor prezente „privind spre ele-insele”).

Pornind, probabil, tot de la rolul consoanelor în *Coran*, Ibn Sina propunea în *Risala fi-l-hikma* notarea ideilor filosofice și a ființelor cu ajutorul literelor alfabetului (origine, probabil a speculațiilor lui Raymond Lullius și Leibniz pe aceeași temă a „algebrei mistice”) ¹. Între cele cinci lumi — 1) a Ființei necesare, principiul principiilor, a adevărului și binelui pur; 2) a inteligenței pure și a Ideilor; 3) a sufletului: esențe inteligibile abia ușor acoperite de materie; 4) a lumii fizice și astrilor, a facultăților corporale; 5) a lumii materiale elementare, — se stabilesc raporturi: de apariție (între 1 și 2), de poruncă (între 2 și 3), de creație (între 3 și 4) și de generație (între 4 și 5). Fiecărei lumi îi corespunde o literă, după ordinea lor; la fel, relațiile dintre lumi sînt notate cu litere (care, corespunzînd unor valori numerice, sînt imbinabile apoi ca niște idei). Alfabetul arab fiind, cu trei excepții, consonantic, ordinea și raporturile sînt notate în majoritatea lor de consoane. Astfel, creatorul e A, dar Intelectul — B, sufletul — G, natura fizică D, materia universală T, raportul dintre creator și intelect — H, dintre intelect și suflet W, dintre suflet și natura fizică Z, ș.a.m.d.

Intrucît fiecărei consoane îi e acordată și o valoare numerică, apropierea de tehnice de analiză ale Kabei e evidentă. Kabala, al cărei nume a fost explicat fie prin QBL („transpunere“, „transmitere“ — transpunere din timpul exilului babilonian, cînd a avut loc un contact spiritual cu magii chaldeeni, care, se zice, au explicat vechilor evrei relațiile dintre număr și sunet), fie, mai fantezist, prin KBL, „puterea lui 22“ ($K = 20$, $B = 2$, $L A =$ „putere“), deci puterea interioară a alfabetului ebraic de 22 de litere ², propunea trei tehnici de analiză a numelor proprii și a substantivelor în general: *gematria*, *notarikon* și *temura*. Mai folosite au fost în Evul Mediu *gematria*, care stabilea suma valorilor numerice ale consoanelor unui cuvînt, comparînd-o apoi cu altele, și *notarikon*, care interpreta un cuvînt ca și cum ar fi fost format din inițialele altora (în interpretările Vechiului Testament, fiecare cuvînt era împărțit în litere care trebuiau văzute ca niște cuvînte de sine stătătoare). Cele patru consoane ale numelui divin YHWH aveau valoarea cifrică 26, dar existau și alte multe nume secrete (a căror analiză a întemeiat o vastă doctrină esoterică asupra sunetelor și literelor) cu alte valori cifrice. Intercompararea lor a dus la alegorizarea cifrelor și a literelor (ca în Midraș, atribuit lui Rabi Aquiba), păstrîndu-se astfel legături cu astrologia vechiului Orient și matematica grecească ³. Preocupările pentru asemenea „mistere“ au luat sfîrșit abia după ce științele exacte au schimbat total conceptul de creație, de geneză.

Interesant este dacă valorile acordate de Kabală anumitor consoane se păstrează și în limbile europene. Se pare că da: în orice caz simbolurile

¹ Cara de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, Paris, 1923.

² Cf. E. Binsfeld, *Les éléments spirituels des nombres*, Paris 1930, p. 197. Azi specialiștii nu iau în considerare decât sensul de „transmitere“ al cuvîntului Kabala, folosit se pare pentru prima oară de Ibn Gebirol, sau pe cel de „acceptare“, „primire“ (de sus) a doctrinei secrete.

³ Cf. Heinz Meyer, *Die Zahlenallegorie im Mittelalter*, München 1975, p. 9.

consonantice sînt mai generale, cu mult mai stabile — așa cum se vede și din exemplele lui Ernst Jünger, care au valabilitate mai ales în germană — decît în cazul vocalelor.

Astfel, limbile semite acordă consoanei *B* mai ales sensul de *a vădi*, *a arăta*¹, ceea ce se potrivește altul cu aspectul ei exploziv, intervocalic, cît și cu cel imploziv, din finalul unor silabe. În arabă, verbele *BD'*, *BDR*, *BDH*, *BDW*, *BRZ*, *BRQ*, *BSM*, *BZG*² și altele au o mișcare de izbucnire, dezvăluire, începere. În ebraică, prima literă din Thora e un *B* majuscul³, potrivit deci începutului; cu valoarea numerică 2. Ori, cifra 2 are după Hieronymus Lauretus⁴ menirea de a distruge unitatea, *scindit unitatem*, fiind deci o cifră a păcatului (motivul inimii duble, *duplex cor*, și al păcătosului care merge pe două drumuri odată; dare și un semn bun, al trecerii — de la vechi la nou, de la terestru la veșnic, de la iubirea omenească la cea divină, de la viața activă la cea contemplativă. Trecerea e și ea o mișcare de înfățișare, dezvăluire (a unei noi laturi) și ea se observă în cuvintele latinești, prevăzute cu *bi(s)-*ul duplicității: *biceps*, *bicolor*, *biferum*, *bifrons*, *bijugus*, *bilinguis*, *bipartitus*, *bivium* etc.⁵ (păstrate și în limbile moderne din aceeași familie) ori în cuvintele din sfera *balanței*. În germană, prefixul *Be-* întărește sensul verbului, îl „arată” deci în toată lumina sa, îl dezvăluie pe deplin (*bekräftigen*, *bekunden*, *bemerken*, *bestätigen*, *betätigen* etc.)⁶ și uneori îl activează. În română pare să predomine acest efect de întărire; *B* e un sunet plin de forță, duce gîndul la explozie, „bubuit”, care e și onomatopeic, „bolovan”, „bombă”, „bărbat”, „barbar” etc.

Consoana *G* (*gim-l* în ebraică, *gim* în arabă) indică în vechiul Orient o elevație. După unii autori, scrierea ei e „cocoșa cămilei”⁷. Hieroglifa egipteană corespondentă e un tron. Cu *G* era notată Galileea, tot *G* e semnul gnozei, semnul centrat în steaua-pentagramă (simbolizînd micrososinusul, omul) prin care se recunoșteau masonii. Cuvintele care denumesc măreția, atotputerea, (*gabarut*, *gabr*), mindria (*gibriya'*), muntele (*gabal*), îndrăzneala (*gūr'a*) majestatea (*gūlala*), paradisul (*ganna*), aripa (*ganah*), cerul, aerul (*gaww*) ș.a. încep în arabă și în alte limbi semite cu *G*. În greacă, *gamma* reprezintă ca semn numeric pe 3, trinitatea. *Gigantismul*, *gonia*, *generozitatea*, *geniul*, *grația* și alte cuvinte de origine greacă și latină au păstrat în imperiul moral-tropologic al limbilor moderne aspirația spre înălțime a consoanei *G*. În germană, credința (*Glaube*), norocul (*Glück*), mila (*Gnade*), Dumnezeu (*Gott*), grandoarea (*Grösse*), bunătatea (*Güte*), ș.a. indică tot elevația morală. În română, *ge* și *gi*, mai ales în cuvintele de origine latină, sugerează gingășia, dar *G* în combinații consonantice (*greu*,

¹ Cf. Zakl Al-Ursuzi, *Al-Mu'allafat al-hamila — Al'abqariyya al-'arabiyya fi lisan-niha*, Damasc 1972, p. 87.

² „A Incepe”, „a veni pe neașteptate”, „a apare pe neașteptate”, „a apare”, „a ieși în evidență”, „a fulgera”, „a zîmbi”, „a se ivi (soarele)”.

³ Jean-Gaston Bardet, *Le Trésor secret d'Ishraqi*, Paris 1970.

⁴ Hieronymus Lauretus, *Silva allegoriarum...*, reed. München 1971.

⁵ „Cu două capete”, „cu două culori”, „care rodeste de două ori pe an”, „cu doi boi” (sau doi cai), „care vorbește două limbi”, „împărțit în două”, „loc cu două drumuri, răs-plintie”.

⁶ „A întări”, „a manifesta, exprima”, „a observa”, „a învinge”, „a confirma”, „a pune în funcțiune”.

⁷ Alt în scrierea „pătrată” ebraică, precum și în „bucla” arabă care notează pe *gim*; de altfel, cuvîntul pentru „cămilă” în arabă e *gama*.

grac, grotă, glod, glugă etc.) are ceva gloduros, o măreție greoaie care poate sugera eventual puterea.

O altă consoană investită cu anumite caracteristici, și anume cu virtuțile naturii fizice e *daleth D* (în arabă, *dal*). Am arătat mai sus că Avicenna nota Intellectul cu *B*, sufletul cu *G*, iar natura fizică — *D*. În alfabetul ebraic fiind a patra literă, e considerată determinativ terestru, lumea celor patru elemente și calități corporale (*materia calida, frigida, humida, sicca*¹), a celor patru anotimpuri și puncte cardinale², a temperamentelor și virtuților cardinale³. Cuvântul ebraic *GDL*, de pildă, tradus în general prin „mare“, e interpretat de kabaliști prin evocarea ideilor de elevație și mișcare asupra pământului, pământul fiind consoana *D*, elevația — *G* iar mișcarea circulară *L*. Culoarea potrivită pentru *D* ar fi galbenul lutos, terestru. Prin *D* se mai înțelege și lumina aerie, solară, de aparență monocromatică, totuși nu lumina creată. În arabă, multe cuvinte dominate de *D* au un sens legat de lumea terestră: *dabba* „a se țiri“ (se spune despre reptile), *dugga* „întineric profund“, *daqqa* „a pulveriza“, *daq'a* „a se țiri în praf“, *dakka* „dună plată“, *damm* „singee“, *dammara* „a ruina“, *dahna* „pustiie“, *dud* „viermii pământului“; dar există desigur și cuvinte legate de lumea spirituală care încep cu *D*, de pildă *din*, „religie“, aceasta fiind una din cele patru virtuți cardinale. La greci, *delta* ca semn numeric îl arată pe 4, *D* fiind legat de multe cuvinte „ale naturii“, precum *dendron*, „copac“, *dafne*, „laur“ *dorkas* „căprioară“ etc. (și să nu-l uităm pe Dionysos), după cum „treccrea prin“ arătată de prepoziția *dia* există, foarte concret legată de lumea fizică, și în germană (*durchdringen, durchfrieren, durchlochen, durchschauen, durchziehen* etc.)⁴. Cu *D* începe în greacă și unul dintre cele patru puncte cardinale, *dysis*, vestul.

O lume specială înconjoară consoanele *H* (he) și *W* (waw), a cincea și a șasea literă din alfabetul ebraic, „sacre“ din tetragrama YHWH, asupra poziției cărora s-au scris tomuri de speculații (una din întrebări e, de pildă, de ce aceste litere de la începutul alfabetului ebraic sînt situate tocmai la sfîrșitul celui arab: *ha'*, *waw*, și *ya'* au pozițiile 26, 27, 28, adică încheie alfabetul)⁵. *H* e consoana spiritalului, a iubirii. Adăugîndu-se cite un *H* numelui Sarei (care era Saray — a devenit Sarah) și al lui Abraham (care era Abram), aceștia au devenit fecunzi⁶. Prin *H* a fost creată lumea oamenilor și se spune că în scrierea pătrălită a alfabetului ebraic ea are o deschidere în partea de jos ca o aluzie la faptul că oamenii vor coborî în mormînt, dar și un virf ascuțit pentru a arăta că după coborîre poate urma urcușul⁷. Ca număr, 5, lui *H* îi revine cifra patimii și a legii. E un semn aerian și o scară⁸. *H* arată și astăzi în limbile moderne timpul (*hora*), ca la romani. Adierea, suflarea, *halitus*, halucinația, haloul, imnul (*hymnus*), culoarea

¹ Cf. Heinz Meyer. *Die Zahlenallegorese...* ed. cit. p. 110.

² Cele patru puncte cardinale în greacă (*anatoles, dysis, archlos, mesymbria*) dau, prin inițiale lor, numele ADAM.

³ După Lauretus, acestea sînd: prudentia, justitia, fortitudo, temperantia: în Evul Mediu: iubirea, speranța, credința (religiozitatea), căința.

⁴ „A străpunge“, „a îngheța de tot“, „a perfora“, „a se uita prin“, „a străbate“

⁵ Jean Gaston Bardet, op. cit., p. 30. „Serail-ce le „génie“ de la langue qui aura't péré cette translation? Car on s'aperçoit, aujourd'hui, que la langue est le phénomène témoin et privilégié de l'objet sociologique.“

⁶ *Idem*, p. 64.

⁷ *Idem*, p. 407.

hialină (verdele sticlei) ș.a. duc gîndul la transparență, limpezime. În germană *Harmonie, Harmonium, Hauch, heben, hehr, heilen, heilig, hell, Himmel, hoch, hohl, hold, huldigen*¹ ș.a. cu nenumărate derivații și variante, păstrează poate cel mai bine ideea de Spirit din limbile vechi. În franceză, de foarte multe ori *H* nu se aude, ceea ce îi subliniază caracterul „aerian”. Nu am avut la îndemînă „Noua apologie a literei H” a lui Hamann, de care vorbește Ernst Jünger, dar fără îndoială că numind această consoană „simbol și adiere a spiritului”, Hamann a cunoscut interpretările orientale. După cercetătorii sacrali YHWH, *Y* e simbolul Tatălui, *W* al Fiului iar *H* reprezintă spiritul sfînt.

Cît despre *W*, „Fiul”, acesta e de fapt, în arabă și ebraică, deopotrivă vocalic și consonantic, fiind una dintre cele mai folosite litere ale alfabetului. (Din cele 815.068 litere ale Canonului ebraic, 76.922 sînt *W*²). Motivul e probabil faptul că în aceste vechi limbi orientale, *W* notează copula, slujind la legarea, coordonarea tuturor cuvintelor, frazelor. E deci mediatorul, unificatorul universal. așa cum socoteau și arameenii:

„Waw, fiul lui: *Thcos, cel mare,*
cel puternic, cel sfînt intru Domnul.
Trei puteri subzistă în el,
marca virtute a oceanului
și arheilor, apa și...
lumea“³.

Să fi cunoscut oare Ernst Jünger această simbolistică arameeană, poate chiar cartea lui Dupont-Sommer, cînd l-a numit pe *W* „simbol acvatic”, ori sugestiile sale se întemeiază în întregime pe faptul că în germană cele mai multe cuvinte legate de apă (*Wasser, Woge, Wirbel, Welle* etc⁴.) și de echilibru (*Wage* și alte cuvinte irrudite⁵) conțin consoana *W*? Echilibrul fiind și el înțeles în folosirea lui *W* ca mediator, coordonator de cuvinte și fraze, din limbile orientale. Oricum prezența lui *W* ca simbol al medierii acvatice și al echilibrului nu numai în germană ci și în limbile de origine latină (prin *q* care se pronunță *cu* și deci îl conține pe *v*, de pildă *aequalitas, aequatio, aequae, aequilibrium, aqua*) confirmă buna intuiție a unor străvechi interpretări.

A șaptea consoană din alfabetul ebraic, *Z, zayn*, considerată simbolul sexualității, al poftei (probabil fiindcă *luxuria* este *ultimul* și cel mai puternic dintre cele șapte păcate capitale, *inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria*)⁶, este în primul rînd un semn al vieții terestre (șapte fiind și zilele săptămîinii). *Zumzetul* e un sunet natural, omniprezent. În arabă, limbă primară și originală în care s-au păstrat atîtea sunete din natură în verbe⁷, *zamna* înseamnă „a lega”, sugerînd într-adevăr zgomotul

¹ „Armonic”, „armoniu”, „răsuflare, adiere”, „a ridica”, „sublim”, „a vindeca”, „sfînt” „sentin-deschis la culoare”, „cer”, „înalt”, „vid”, „grațios”, „a omagia”.

² Jean Gaston Bardet, *op. cit.*, p. 298.

³ M. Dupont-Sommer, *La doctrine gnostique de la lettre Waw d'après une lamelle araméenne inédite*, P. Geuthner, 1916.

⁴ „Apă”, „val”, „vîrtej”, „vălurire” etc. Cf. Ernst Jünger.

⁵ „Balanță”. Cf. Ernst Jünger.

⁶ Totuși cifra 7 este și cifra celor șapte feluri de lertare a acestor păcate, precum și cifra celor șapte daruri spirituale (*sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, scientia, pietas, timor*), a celor șapte trepte spre templu, a coloanelor casei înțelepciunii etc., are deci și un caracter pozitiv, care e chiar mai cunoscut decît cel negativ.

⁷ Zakî al-Ursuzî, *op. cit.*, p. 71, citează *zamna* printre alte verbe bilconsonantice onomatopoeice, precum *tarra* (sunetul apel ce plcă), *hassa* (sunetul ierbil uscate) etc.

unui snop de nuiele care lovesc aerul. Scrierea lui Z în ebraică (dar și mai mult în arabă) are forma unui „vierme de pământ“, semn teluric, semn al luxuriei. Din rădăcina ZWG se formează în arabă cuvinte referitoare la pereche, nuntă, contopire, iar verbul *zana* numește ruperea căsătoriei, păcătuirea și adulterul. În greacă, Z, deși e doar a șasea literă a alfabetului, reprezintă ca semn numeric pe 7, altă dovadă a obârșiei orientale a alfabetului elin. Zyteo, „rivnese, doresc“, începe cu Z, ca și numele lui Zeus. În română avem *zavistie*, *zăbavă*, *zăbăuc*, *zălărnicie*, *zăgaz*, *zălud*, *zănatic*, *zăpăcit*, *zbanghii*, *zbenguială*, *zbințuială*, a *zbirci*, *zbucium*, *zburdălnicie*, *zeșlemea*, *zezece*, *zgircii*, *zurbagiu*, *zulpăiat* și alte multe cuvinte care duc gândul la cele șapte păcate, luate mai mult sau mai puțin (mai degrabă mai puțin) în serios.

Pentru T există alt în arabă cit și în ebraică două variante: un T surd (în arabă *ta'* — oclusiv, dental, în ebraică *tau*) și altul mai sonor, velarizat (în arabă *ta'*, în ebraică *tet*, a noua literă din alfabet (variante există și pentru H, și pentru Z și S). Varianta surdă, T-ul identic cu cel din limbile indo-europene, era scris în vechile scrieri semitice în formă de cruce — ceea ce dovedește o dată în plus că fiecare literă nu nota doar, pur și simplu, vocalele sau consoanele, ci reprezenta o siglă, fiecare cuvânt fiind un ansamblu de sigle. Ideile bune veneau din nord (notat cu *shin*), ideile rele din sud (notat cu *tau*). Ca și *tet*, în alfabetul grecesc *th*, deși e a opta literă în ordine, îl reprezintă ca semn numeric pe 9.¹ Tot Evul Mediu a văzut în cifra 9 *ordines angelorum* (cele 9 ranguri ale îngerilor) și cifra patimii și a învierii, deoarece moartea cristică se petrecuse în al nouălea ceas. *Th* sugera în același timp moartea (*thanatos*) și jertfa (*thysia*) cit și divinitatea (*theos*), de fapt ciclul existențial. „Tora“ înseamnă în ebraică ciclu, tură, care desfășoară în 54 de secvențe cuvintele mozaice. Ca și în arabă, unde *tawr*, din aceeași rădăcină, înseamnă dată, fază, stadiu (un ciclu), din care s-a format verbul *tatawwara*, „a se dezvolta“.

E greu de stabilit valoarea lui T în limbile europene, dar se poate presupune că accentul a căzut pe sensul legat de scrierea în formă de cruce. *Theta* era la greci semnul de condamnare la moarte; *tortor*, în latină, călăul. *Tra-* ca și *trans-* erau prefixe care arătau trecerea peste, prin, dincolo de — valoare identică în limbile moderne. *Turtur*, turturica, precum *tor* în ebraică, a devenit imaginea duhului sfânt, a păcii. Ori, la vechii semiți, precum se poate vedea mai ales în poemele vechilor beduini, sufletul după moarte era descris în chip de pasăre care plinge (sufletul însetat). În germană, moartea *Tod*, începe cu T. În română avem *tartor*, *tenebre*, *terifiant*, *tern*, a *termina*, *testament* și alte cuvinte de origine latină, verbe care arată trecerea, tragerea, trimiterea, ori cuvinte care indică rotirea-revenire, „ciclul“ arhaicilor: *turd*, *tircol*.

În limbile vechi orientale, Q este o variantă emfatică a lui K. Transcrisă în alfabetul limbilor moderne prin K sau prin C, această consoană are prin urmare virtuți multiple, moștenite de la diversitatea pronunțării sale. În alfabetul ebraic fiind a unsprezecea literă, K arată astfel *transgressio legis*, depășirea decalogului, și e prin urmare un semn al răului și al păcatului. *Kakia* personifică la elini răutatea, viciul, defectuositatea. Adeseori, K marchează cuvinte referitoare la timp: *kairos* (ocazia, momentul potrivit) *kronos*: *Kala* în sanscrită (timpul personificat) sau *Kali* (a patra vîrstă a lumii).

¹ Cifra 9, ca și *et* ebraic sau *theta* grecesc au fost comparate cu șarpele care-și mișcă coada, Ouroboros: reintegrarea în unitatea cosmică.

Un *C* malefic apare deseori și în limba română: *calomnie, calamitate, calvar, catastrofă, caznă, chefliu, chin, chiul, cîrtire, clevețire, clacă, conflict, corupție, culpă* etc. (multe cuvinte fiind preluate aproape întocmai din latină sau greacă).

Dar exista și o variantă benefică a acestei consoane (care în alfabetul grecesc reprezenta ca semn numeric cifra 20, deci 2×10 , împlinirea celor zece porunci prin dubla iubire de divinitate și de aproape). Pronunțat emfatic, *Q* e numit în arabă *qaf* — nume identic cu al muntelui *Qaf*, care reprezenta în cosmologia islamică granița lumii terestre. *Qadar* (șoarță), *qadusa* (a fi sfînt), *qibla* (direcția rugăciunii), *Qur'an* (Coranul, nume derivat din verbul *qara'a*, „a citi”) sînt numai cîteva din nenumăratele cuvinte din sfera religioasă care sînt marcate în arabă de *Q*. Curăția (*katharos, clean, curat* etc.) și potirul (*kalapa* în sanscrită, *ka's* în arabă, *keras* — „cornul abundenței” în greacă¹, *Kelch* în germană, *coupe, cup, cupă, caliciu* ș.a.), confesiunea, comuniunea, confirmarea, concesiia, consonanța, concertul și alte cuvinte ale armoniei, din care nu poate lipsi *kosmos*-ul, lumea văzută ca nu tot armonizat, armonia universală, fac parte din aceeași sferă benefică a consoanei.

Dacă lui *K* i se fac numeroase interpretări, unele contradictorii, asupra liniei, luminoasei consoane *L* nu există îndoieli. A douăsprezecea literă a alfabetului ebraic indică o idee de împrăștiere și mișcare direcțională, fie circulară, fie ascendentă. În scrierea pătrată ebraică aceasta e singura care depășește linia, la fel ca și buclele sau „aripa” *L*-ului de mină din alfabetul latin. *L* arată zborul către o lume luminoasă, nouă, visată. În articolul său *Principiul limbii*², Velimir Hlebnikov arată că „*T* indică un consum de forță crescîndă, iar *L* un consum diminuat”, „*L* e al mișcării independente către un punct imobil”; „întotdeauna cuvintele care exprimă mișcarea generatoare mergînd în împlinirea mediului ambiant încep cu *L*.” O asemenea mișcare o are *lumina* (*la'la'* în arabă, *lux* în latină, *luci* în slavă, *Licht, light, lucur, luminositate* în limbile moderne) ba chiar tot cu *L* încep și cuvintele care au legătură cu lumina, de pildă *lampa* (de la grecescul *lampo* „strălucesc”), luminarea, lăcărarea (de la grecescul *leukos*, „alb strălucitor”) etc.

Avînd o mișcare care pare să scape gravitației terestre, *L* e asociat cuvintelor care arată ceva ușor (*layyin* în arabă, *leicht* în germană, *léger* în franceză, *lin* în română), ceva labil (*labilis* „care curge ușor”), vesel și deci care face sufletul ușor (*laetus*) și darnic, fiindcă darnicia (*largitio*) ușurează grijile.

¹ Expresia apare de obicei în legătură cu cornul Amaltheei, capra care l-a alăptat pe Jupiter.

² Acest articol de Velimir Hlebnikov, tradus de Alexandru Ivănescu, este deocamdată nedit în limba română. Cităm cîteva considerații în legătură cu *L* al mișcării independente:

„Este suficient ca *les* (pădure) să cadă în cîmpul de acțiune al lui *T* pentru a deveni *tes* (scîndură). Astfel copacul care se înalță spre cer și modifică prin propria sa inițiativă distanța sa în raport cu tot ce e imobil, inclusiv conștiința care-l contemplă, începe printr-un *L*. Dar e suficient ca *les* (pădure) să moară și să fie susceptibil de a-și modifica distanța, provocînd astfel o pierdere de forță pornind de la a sa, pentru a deveni *tes* (scîndură).

(...) De unde *tiho* (aprig, îndrăzneț) și *tiho* (liniștit, domol); este un *brav*, un îndrăzneț acela care e situat la punctul superior al forțelor ce acționează prin propria lor pornire; este domol acela în care aceste forțe lipsesc.

(...) Cuvintele *tah* (așa), tot (acela) implică imobilitatea absolută a cuvintelor *tiajoltih* (grele), pe cînd particula îndoielii *ti* constituie o eșarare a principiului personal de cel universal, un fel de zbor planat (*po-lét*) pe aripile vîntului. (...) Astfel pasărea liberă este ușoară (*tiakucata*), așa în cădere (*tiakuceia*) este grea (*tiajka*)”.

În *Liber Paramirum*¹, Paracelsus spune că pină și zborul, pină și aerul sint conținute de „hieroglifa maternă“, *M*, ceea ce face pe acestea să nu se risipească. „Toate lucrurile vin din ea, nu poate fi alterată sau olăvăită“, „e mercurul filosofic, *Mim* al Kabalei, inițiala numelui Maria, primul semn al creației, ca apa primordială, menstruu a lumii“². În scrierea egipteană, hieroglifa pentru *M* era bufnița³, aceeași folosită pentru pronumele interogativ: cine? ce? Pentru kabaliști, litera-mamă e a tresprezecea din alfabet și reprezintă miracolul transformării (așa cum Maria ceruse miracolul transformării). Apa, cea mai umilă, era asemuită cu Maria, (în timp ce vinul simboliza singele lui Isus); apa era deci elementul consoanei materne. Culoarea lui *M* o socoteau însă a fi galbenul strălucitor, deoarece „în candelabru cu șapte ramuri, avind 22 de calicii de flori de migdal, corespunzind celor 22 de litere ale alfabetului, al doilea loc poartă însemnul *M* = 13, corespunzind culorii galbene a zilei a patra: creația Luminarilor“⁴.

În scrierea grecească denumește ca semn numeric cifra 40, care e cifra veșniciei (4 anotimpuri $\times$ 10, viața veșnică). *Maia* este mamă, moașă, iar ca nume propriu, fiica lui Atlas, mama lui Hermes. Tot ce e magie (*maginos*) profetic (*mantikos*), fericit (*makarios*), ceea ce ține de destin (*moira*), ceea ce e referitor la Muze și artele lor (*musikos*) și poveste, fabulă (*mythos*), tot ce e deplin (de altfel, în latină *M* notează cifra 1000, care e simbolul împlinirii, *plenitudo aeternae retributionis*), ceea ce ține de materie ca izvor al iluziei (*Maya*), de strălucitoarea mărinimie (*magnificentia*), de mare (*maritimus*), căsătorie (*maritalis*) materie în general, coacerea roadelor (*maturitas*), de vindecare (*medicatus*), minte și judecată (*mens*), merit (*meritum*), miracol (*miraculum*), milă (*miser cordia*), înfrinare și măsură (*modestia*), moliciune și blindețe (*mollitudo*), mister și enigmă (*mysterium*), toate aceste nenumerate fațete ale imperiului matern au răstrînt consoana *M* în aproape toate limbile moderne. Desigur, în cele de origine latină există și moartea cu *M*, dar era ea oare văzută de cei vechi altfel decît o nouă întoarcere în sinul matern al naturii?

Parcă urmîndu-i nu numai alfabetic lui *M*, consoana *N* reprezenta la vechii evrei nașterea, copilăria. *Nun* era numele unui peste mare iar peștele era simbolul înmulțirii. Aceași simbolistică s-a păstrat și în arabă (*nun* i se spune și astăzi balenci iar Iona este *Du nun*, „Cel cu balena“). În arabă avem creșterea (*nabt, nama'*) izvorirea din adine și adineul (*nabt*), izvorul (*nab'*), nașterea animalelor (*nitağ*), originea și rădăcina (*nuğar, nasab*); în greacă tinerețea (*neótys*) și biruința (*nike*); în latină tot ce e legat de naștere (*natalis*), natură (*natura* însemnînd pe lingă „natură“, „fire“, „lume“, „materie“, „esență“, și „naștere“) nuntă (*nuptiae*), hrană și creștere (*nutrimentum*). Așa cum maternitatea și natura, nașterea, nouătea, sint indisolubil legate, *M* și *N* se apropie la rîndul lor, uneori se confundă.

Consoana *P* sau *Ph* sau *F* (în arabă nu există decît în această ultimă variantă) înseamnă, cu numele pronunțat ca atare, „gură“ în ebraică (dar și în arabă *fa'* înseamnă „gură“). Ea este suflul, marele suflu, sufletul nou care

¹ Cf. Paracelsus, *Liber Paramirum*, Paris, 1913, I, pp. 42—45.

² *Idem*. După Paracelsus, *M* „susține universalitatea lucrurilor“.

³ Bufnița era și pasărea Minervei, zeita înțelepciunii, cea născută gata înarmată din creierul lui Jupiter. Bufnița vede ceea ce alții nu pot desluși în noapte.

⁴ Jean Gaston Bardet, *op. cit.*, p. 192.

readuce viața. În alfabetul ebraic are locul al 17-lea, indicativ al Binelui și al Împlinirii (construirea Arcei lui Noe a fost terminată în ziua a 17-ea și, după comentariile medievale, 17 exprimă și posibilitatea de a împlini decalogul, 10, prin milă, 7)¹. În alfabetul latin *F* are locul lui *W*, locul al șaselea. Pentru urechile noastre europene, *F* surprinde mai degrabă decât *P* fîlfîirea, freamătul, fosnelul „mărelei suflu”. Noi ne imaginăm fluierătura, fluturarea, fiorul... dar și lumina (*fos*) nu pare aeriană în adjectivul „fosforic”? Sau iubirea și înțelepciunea, în cuvîntul „filosofie”, nu par, datorită lui *F*, un freamăt neîntrerupt, transmis din gură în gură? Totuși în greacă, „suflu” se spune *pnéo* (p. I sg.) și la fel, în latină, *P* a transcris în multe cazuri fiorul, suflul: de pildă *pavor pulsans*, „așteptare emoțională”, *pennatus*, „înaripat”, la propriu și la figurat, etc. Dar, ca și în română, cuvintele care sînt marcate de *P* au un suflu mai puternic, aproape exploziv. De cercetat deosebirea sonoră între *putere* și *forță*!

Despre *R* se spune că ar fi „capul”, puterea rațională a consoanelor (poate fiindcă în ebraică *rash* și în arabă *ra's* înseamnă „cap” — de unde, în arabă, *ra'is*, „conducător”). Oricum, se știe că împăratul Constantin îl puna pe *rho* pe steag pentru a învinge.²

Regele, retorul (conducînd prin puterea cuvîntului), războinicul, răzbu-nătorul, răzvrătitul, tot ce e redutabil dar și rațional, respectabil, responsabil, ceea ce aduce reușita, revanșa, reverența, revelația, reazămul, rezistența, rezultatul, rînduiala, rîvna și rostul, deci și *rîmă* și *ritmul* (rîmă, de altfel, înseamnă în greacă și „cuvînt”, precum latinescul *verbum*), care sînt regele și fregina poeziei, toate acestea au păstrat în majoritatea limbilor moderne însemnul victorios al lui *R*.

Răul, însă, îi revine cu tot vastul său imperiu lui *S*. Consoana, numită *sin* în ebraică și arabă, înseamnă și „dinte” (*sinn* în arabă) de aceea se spunea că demonul „se naște cu dinți”. În arabă marchează negativismul (*salbiya*), parazitismul (*sajlaqa*) nerașinarea (*safah*), birfa (*si'aya*) hoția (*sariqa*) minia (*sukt*), jignirea (*sabb*) sila (*saama*), otrava (*samm*), urîțenia (*samağa*) răul (*su'*) — în latină avem sacrilegiul (*sacrilegium*), crima (*scelus*), desfrînatul (*scortator*), necuratul (*sordidus*), murdăria (*spureitia*), stupiditatea și nebulia (*stultitia*), mîndria și aroganța (*superbia*), majoritatea lor transmițîndu-se limbilor moderne. Chiar sisîlul șarpei și numele lui. Satan (care în ebraică înseamnă „obstacol”) se potrivește acestor atribute. Dar în limbile semite consoana *S* mai are valoarea de „mișcare și cerere”.³ Într-adevăr nestarea și permanența cerere sînt malefice.

Cu totul la anopodul lui *sin*, consoana *shin*, *Ș*, are un efect benefic, uman. Cu *Ș* erau simbolizate corpul cristic și Nerdul. Kabaliștii îi atribuie valoarea benefică a cifrei 666 — cele 666 de talente ale lui Solomon (căci există și una malefică⁴). Originea pictografică a literei, așa cum apare ea în

¹ Helnz Meyer, *op. cit.*, pp. 144—159.

² Jean Gaston Bardet, *op. cit.*, p. 325.

³ Cf. Zaki al-Ursuzi, *op. cit.*, p. 87. Probabil că Al-Ursuzi își întemeiază observațiile pe frecvența verbelor curgerii și mișcării (*sara* „a merge”, *rosara* „a călători”, *sabata* și *sariba* se spune despre apa care picură și curge etc.) ori ale cererii (*sa'ala* „a cere”) în arabă. Dar în limbile europene aceste valențe nu mi se par frecvente.

⁴ Calculate gematrice, cuvintele *Teifen* și *Anlmos*, care denumeau, în interpretările medievale, Antrichistul, au valoarea cifrică 666.

ebraică și arabă (cu trei „piciorușe“) este hieroglifa egipteană (trei frunze de lotus ieșind din inundația fecundată) apei *Sh*-ul ugaritic; trei colțuri în evantai. I se atribuie drept corespondent culoarea verde, alianță a albastrului celest și a galbenului terestru. În sanscrită marchează multe cuvinte inițiale (*shanga* „haina de iarbă“ a neofiților budiști, *shila*, armonia cuvintelor și a faptelor, *Shiva*, care e chiar procesul de transformare al vieții). În germană e legal de creație, frumusețe (*Schaffen, Schönheit*) dar și de istețime vicelană (*Schlaueit*) și diferite umbre (*Schatten, Schwäche, Schweige*)¹; aceste ultime efecte par a domina în română unde avem șaga, ștengăria, șiretenia, șmecheria, dar și șoapla, șovăiala, ștergerea etc. (ca „umbre“ ale glasului, voinței, faptei). Ironia și umbrirea: funcție de bemol, utilă și deci benefică într-o lume a temperamentelor sud-est europene, aprinse.



Așa cum viața cuvintului vine prin sufletul său, -- vocala, „moravurile“ și „calitățile intelectuale“ (*ingenia*) sînt legate de corp: de consoane. Între vocalele și consoanele unui cuvînt există o legătură magnetică a cărei rupere i-ar aduce moartea. Consoanele sînt sarea și pămîntul, materia primă a cuvîntului, *limbus major*, matricea în care se întorc formele de activitate spre a înceta și a renaște. Viața acționează mai lent în pietre, dar mai durabil. Consoanele sînt corzile harfei eoliene prin care trece ca o adiere spiritul, suflul vocalic. Armonii nepieritoare poate naște cel care leagă suflul de strune.

¹ „Umbră“, „slăbiciune“, „tăcere“.

PROEME

DESPRE MODIFICAREA LUCRURILOR PRIN CUVÎNT

Frigul, așa cum îl numim recunoscându-l prin alte efecte dimprejur, intră ca undă, căreia i se substituie gheața.

Asemenea, ochii, se-acomodează brusc unei noi întinderi: printr-o mișcare de ansamblu numită atenție, prin care un nou obiect este fixat, se prinde.

Acesta e rezultatul unei așteptări, al calmului: un rezultat și în același timp un act: într-un cuvânt, o modificare.

Într-o, asemenea, undă, într-un ansamblu inform ce-și copleșește conținutul, sau cel puțin care-i îmbracă până-ntr-un punct anume forma, — prin efectul de așteptare, de-acomodare, și, iarăși, dintr-un soi de atenție de aceeași natură, poate să intre ceea ce-i va prilejui modificarea: cuvântul.

Cuvântul le-ar fi deci lucrurilor spiritului, starea de rigoare, modul lor de a se ține drepte chiar dincolo de propriul conținut. Lucrul acesta odată înțeles, vom avea linișta și bucuria de a-i studia cu calm, minuțios și aplicat însușirile decompozabile.

Cea mai remarcabilă și care sare-n ochi este un soi de umflare, de creștere-n volum a gheții în raport cu unda, și sfărîmarea de la sine a conținutului, cîndva formă indispensabilă.

1929

Francis Ponge: *Proèmes* (în vol. *Le parti pris des choses*), Gallimard, N.R.F., 1980

Jean-Jacques Lequeu (1757—spre 1825). Planșă
ilustrînd tehnica laviului — 1782 (Paris. Bi-
blioteca Națională. Cabinetul de stampe)

DRAMA EXPRIMĂRII

Cele mai scumpe gânduri ale mele îi sînt străine lumii, oricît de puţini le-aş exprima, îi par străinii. Dar dacă le-aş rosti pe deplin, ele ar putea să devină comune.

Păcat! voi izbuti vreodată? Stranii ele îmi par chiar mie. Am spus exact: cele mai scumpe...

O succesiune (bizară) de referiri la idei, apoi la cuvinte, apoi la idei.

1926

PREUMLARE PRIN SERELE NOASTRE

O, draperii de cuvinte, asamblări ale artei literare, o pîlcuri, o plurale, straturi de vocale colorate, decoruri de linii, umbre ale tăcerii, bucle superbe de consoane, arhitecturi, înfloriri de puncte şi de semne scurte, veniţi-mi în ajutor! veniţi în ajutorul omului care nu mai ştie să danseze, care nu mai cunoaşte secretul gesturilor şi care nu mai are curajul nici ştiinţa exprimării directe prin mişcare.

Şi totuşi, datorită vouă, rezerve încremenite de elanuri sentimentale, rezerve de pasiuni comune, fără-ndoială, tuturor civilizaţiilor Epocii noastre, eu, vreau să sper, pot fi înţeles, sînt înţeles. Adunaţi-vă, dilataţi-vă forţele, şi fie ca elocinţa să-i imprime lecturii tot atîtea tulburări şi dorinţe şi mişcări abia născînde, impulsuri, ca şi microfonul cel mai sensibil urechii celui ce ascultă. Un aparat, însă foarte sensibil.

Divină necesitate de imperfecţiune, divină prezenţă a imperfectului, a viciului şi a morţii în paginile scrise, vă chem într-ajutor. Pentru ca *improprietatea* termenilor să îngăduie o nouă inducţie a umanului în semnele deja prea detaşate de el şi prea descărnate, prea afectate, prea găunoase. Pentru ca toate abstracţiunile să fie minate pe dinlăuntru şi ca lopite de această secretă dogoară a viciului stîrnită de timp, de moarte şi de imperfecţiunile geniului. Pentru ca, în sfîrşit, nimeni să nu mai poată crede cu certitudine în nici o existenţă, în nici o realitate, ci doar în cîteva mişcări profunde ale aerului la trecerea sunetelor, doar în cîte-o minunată podoabă pe hîrtie ori marmură rămasă în urma stiletului.

O, urme omenesti la îndemînă, o sunete originare, monumente ale copierii artei, aproape imperceptibile modificări fizice, CARACTERE, obiecte perceptibile misterios numai prin două simţuri, şi totuşi mai reale, mai atrăgătoare ca semnele, eu vreau să vă apropii de substanţă şi să vă-ndepărtez de calitate. Vreau să vă fac iubite mai mult pentru voi înşivă decît pentru semnificaţia voastră. Vreau să vă-nalţ, în fine, la o condiţie mai nobilă decît aceea de simple referinţe.

1919

NOTE LA UN POEM

(despre Mallarmé)

Limbajul nu se refuză decît unui lucru, acela de a face tot altfel de puțin zgomot ca și tăcerea.

Absența se manifestă încă prin zdrențe (cf. Rimbaud). În schimb, indiferent ce semne, afară poate de-acelea ale absenței, ne lasă absenți.

Mallarmé nu e dintre aceia care doresc să pună tăcere în cuvinte. El are o părere strălucită despre puterea poetului. Zgomotul, el îl trădează prin zgomot.

El nu descurajează pe nimeni de la ordine, de la nebunie.

El a ferecat comora justiției, a logicii, a fiecărui adjectiv. Magistrații acestor arte vor reveni mult mai târziu.

Momente în care nu mai ajung proverbele. După o boală anume, o anume revoltă, teamă, tulburare.

Celor care nu mai acceptă argumente, care nu se mai mulțumesc cu proverbe turnate gata, cu arme de încătușare mutuală, Mallarmé le oferă o măciucă ghintuită cu expresii-fixe, spre a sluji la lovitura-din-superioritate.

El a creat o unealtă antilogică. Pentru a trăi, pentru a citi și a scrie. Contra guvernului, a filosofilor, a poezilor-eugetători. Cu duritatea propriei lor materii logice.

Fluturindu-l pe Mallarmé, primul care se năruie e un discipol suflat în sticlă.

Fiecare dorință de exprimare împinsă la maximitate.

Poezia nu e un capriciu dacă cea mai mică dorință devine maximă.

Nu *ideea* cu orice preț, nu *frumusețea* cu orice preț, forma consacrată, ci tot ce merită deopotrivă elogiile spiritului ce iscodește și elogiile spiritului ce descoperă.

Există tot atîta hazard din apetență cît și hazard din fantezie. Tot atîta hazard de tipul „trebuie să trăiești” cît și hazard de tipul „nu se poate trăi”.

Eliberare nu de fantezie, de visare, de fugă a ideilor, ci eliberarea de apetență, de dorință de viață, de fiecare capriciu al exprimării.

Necesitate pur cristalină, de pură formare.

Orice hazard ridicat la caracterul fixității. Proverbe ale grațuitului. Nebunie, capabilă de victorie într-o discuție practică.

Vom ajunge cîndva să ne servim de Mallarmé ca de proverbe. În 1926 Mallarmé n-a servit încă prea mult. El s-a proclamat și va rămîne pentru literatură ca soclu de atribute.

Malherbe, Corneille, Boileau voiau să spună mai curînd „desigur”. Poezia lui Mallarmé ajunge să spună de fapt numai „Da”. „Da” ei înseși, lui însuși, ori de cîte ori o dorește el.

Poet, nu pentru a exprima tăcerea.

Poet, pentru a acoperi celelalte voci surprinzătoare ale hazardului.

1926.

121

RETORICĂ

Presupun că e vorba de a salva cițiva tineri de la sinucidere și pe alți cițiva de a intra la polițai sau pompieri. Mă gîndesc la cei care se sinucid din scirbă, cînd li se pare că „ceilalți” îi năpădesc peste măsură.

Li s-ar putea spune: dați minorității din voi-înșivă cel puțin *cuvîntul*. Fiți poeți. Ei vor răspunde: dar mai ales atunci, chiar și atunci îi simt pe ceilalți în mine, dacă încerc să mă exprim nu izbutesc. Cuvintele sint gata făcute și se exprimă: ele nu mă exprimă de loc. Și iarăși mă sufoc.

Iată cum devine necesar să predai arta de a rezista *cuvîntelor*, arta de a nu spune decit ceea ce vrei să spui, arta de a le violenta și de a le supune. De fapt, a întemeia o retorică, sau, mai curînd, a învăța pe fiecare arta de a-și întemeia propria retorică, e operă de salvare publică.

Ea e salvarea singurelor, rarelor persoane ce merită a fi salvate: acelea care au conștiința, temerea și scirba de ceilalți într-înșii.

Acelea care pot face spiritul să se avînte și, la drept vorbind, să schimbe fața lucrurilor.

1929—1930

DESPRE RAȚIUNILE DE A SCRIE

I

E cert: ne-au trebuit într-adevăr cîteva rațiuni imperioase pentru a deveni sau pentru a rămîne poeți. Primul nostru mobil a fost, fără-ndoială, dezgustul față de tot ce ne obligă să gîndim și să rostim, față de toate lucrurile la care, prin natura noastră de oameni, sintem siliți să luăm parte.

Rușinați de rînduiala, așa cum este ea, a lucrurilor, rușinați de toate aceste grosolane camioane ce trec *prin noi*, de aceste uzine, manufacturi, magazine, teatre, monumente publice care constituie *mult mai mult* decit decorul vieții noastre, rușinați de această agitație sordidă a oamenilor nu numai *în jurul* nostru, noi am observat că Natura puternică întraltfel decit oamenii face de două ori mai puțin zgomot, dar că natura *în om*, vreau să spun rațiunea, e mută cu desăvîrșire.

Ei bine! Fie și numai pentru noi, vrem să se facă auzită vocea unui om. Firește că în tăcere o auzim, dar în cuvînte cînd o căutăm: ea nu mai este. *Sînt* vorbe. Nici măcar: vorbele sînt vorbe.

Voi, oamenii moluște informe, gloată năvălînd pe străzi ca milioane de furnici strivite de talpa Timpului! N-aveți drept adăpost decit aburul comun al adevărului vostru singe: vorbele. Propria voastră rumegare vă-ngre-șoșază, propria voastră respirație vă sufocă. Personalitatea voastră și expresiile voastre se devoră între ele. O, societate! Cum îți sint vorbele, așa-ți sînt și moravurile. Totul e numai vorbe.

În pofida vorbelor-inseși, *dat fiind obişnuinţele pe care în atâtea guri murdare le-au contractat*, e nevoie de un anumit curaj ca să te hotărăşti nu numai să scrii, ba chiar să şi vorbeşti. *Un morman de vechituri jechoase, iată ce ni se oferă să mişcăm, să scuturăm, să mutăm dintr-un loc în altul. În speranţa secretă că vom tăcea...* Ei bine! să acceptăm provocarea.

De ce, la urma-urmei, un astfel de om trebuie să vorbească? De ce oare, ce mai buni, orice s-ar spune, nu sînt aceia care au decis să tacă? Iată cei vreau să spun.

Nu vorbesc decît pentru aceia care tac (un efort de a-i stîrni), chiar dacă am să-i judec apoi după vorbele lor. Dar dacă nici măcar atîta nu aş fi spus, m-aţi fi putut crede solidar cu o asemenea stare de lucruri.

Şi nu mi-ar fi păsat deloc dacă nu ştiam din experienţă că abia aşa riscam să-i devin complice.

Că trebuie în fiecare clipă să te scuturi de funinginea vorbelor şi că tăcerea devine neînchipuit de periculoasă în această ordine de valori.

O singură ieşire: să vorbeşti împotriva vorbelor. Pînă-ntr-acolo să le tîrăşti cu tine în ruşinea spre care ne mină, încît ele să se desfigureze. Altă raţiune de a scrie nu există. Dar îndată ce-ai conceput-o, ea devine absolut determinantă şi ameninţătoare. Şi nu-i mai poţi scăpa decît printr-o înjositoare laşitate pe care nu stă-n firea mea s-o tolerez.

1920—1930

În româneşte de ALINA LEDEANU

„...acest gust pentru cuvintele franceze...”

...Întimplarea face că m-am născut într-un ținut mediteranean, în Sudul Franței, la granița dintre Languedoc și Provence; într-o familie din Nîmes, despre care se știe că e orașul cel mai roman din Franța; și, deasemenea, că mi-am petrecut apoi toată prima copilărie la Avignon, adică în orașul nu doar cel mai roman, dar și cel mai italian din Franța. Toate acestea au fost accentuate și de faptul că familia mea se stabilise aici de foarte multe secole. E sigur că sînt un mugure, sau o crenguță, sau frunza unui din arborii acestui ținut și că acest fapt mi-a determinat existența. Am avut de asemenea sub ochi, la începutul copilăriei, peisaje și arhitecturi și inscripții pe dale sau stele funerare romane, la Nîmes sau aiurea, care mi-au marcat, cu siguranță, personalitatea, așa cum o primisem prin ereditate. Năpt vizibil în tot ce scriu. Mai târziu am fost, cum se spunea pe atunci, dezrădăcinat, pentru că de la zece ani m-am strămutat în sudul Normandiei, la Caen, care e, în Franța, dacă vreți, puțințel inversul Provenței. Cine mă cercetează cu atenție textele din acest punct de vedere — și nu numai din punctul de vedere al impregnării mele sensibile, ci și din acela al formei pe care am căutat-o și pe care instinctiv am dorit să le-o confer — va descoperi referințe la toate aceste realități (...)

...Trebuie să vă vorbesc despre dragostea pe care am nutrit-o, încă de pe cînd am început s-o învîd, pentru limba latină. Nu cred (ar însemna, într-adevăr, să fii puțin nebun ca să afirmi asemenea lucruri) că am și cîștit cu adevărat, în vremea primei mele copilării meridionale, adică înainte de zece sau unsprezece ani, inscripțiile de pe stelele funerare. Nu, resimțisem doar o foarte puternică impresie la vederea acelor blocuri de piatră și a literelor și cuvintelor latine gravate

* Reproducem, sub acest titlu, fragmente din mărturiile lui Francis Ponge cuprinses în volumul *Entretiens de Francis Ponge avec Philippe Sollers*, Gallimard, Seuil, 1970.

pe ele, dar de fapt nu le citisem. Am început să învâț latina numai după ce am fost mutat, cum v-am spus, pe la zece ani, la liceul Malherbe, în clasa a șasea.

Atunci, însă, acolo, imediat, am început să mă pasionez pentru limba latină. Tot ce am încercat mereu să fac, după aceea, a fost să apropiu prin scriitura mea, franceza de latină. Și bineînțeles că asta mi s-a tras, începând din clasa a șasea, de la toate cursurile de latină pe care le-am putut urma până-n momentul admiterii la Școala Normală. De pe atunci chiar, i-am socotit maestrul meu în literatură, de fapt în literatură franceză, nu pe cultare scriitor francez — nu văd niciunul care să poată spune că mi-a fost într-adevăr maestru — în schimb, dacă mă gândesc la autori ca Lucrețiu sau Tacit, e limpede că acesta e domeniul în care îmi aflu maestrul.

De ce vorbește despre Lucrețiu și Tacit? Pentru că numai la ei densitate⁹ limbii latine, care e oricum densă, atinge cele mai înalte culmi ale sale, și pentru că tot aici se află și tragicul. Inutil să dezvolt, mă înțelegi foarte bine. La Lucrețiu, e limpede, și nu mai puțin, pe de altă parte, la Tacit, căci el vorbește despre cele mai tragice perioade ale istoriei romane.

Așadar, tocmai această profunzime a limbii franceze, mult mai mult decât clasicismul secolului XVII, firește, această profunzime care-i vine de la originile sale latine, iată ce-mi accentua în mod evident gustul pentru ca, acest gust pentru cuvintele franceze pe care am început să-l resimt violent în timpul perioadei petrecute la Caen. A fost momentul în care am început să deschid nu numai tomurile latine, ci și dicționarele franceze. În biblioteca tatălui meu exista un Liltré, care a jucat un rol atât de important pentru mine și în care am descoperit o altă lume, aceea a vocabulelor, a cuvintelor, cuvinte franceze, desigur, o lume la fel de reală pentru mine, făcând la fel de bine parte din lumea exterioară, din lumea sensibilă, la fel de fizică pentru mine ca și natura însăși. Cufundându-mă, adică, în dicționarul francez, în dicționarul Liltré, pentru că acest dicționar comportă lungi incursiuni în istoria cuvintelor, a semnificațiilor, și de asemenea a etimologiei, mergând foarte adesea până la epoci anterioare latinei, către rădăcinile vedice, ei bine, în mod sigur acolo s-a petrecut una din cele mai puternice impregnări din copilăria mea, iar cei ce vor să-mi cerceteze textele din acest punct de vedere (...), vor vedea că întotdeauna nu am încercat decât să redau limbii franceze această densitate, această materialitate, această grosime (misterioasă, firește) care-i vine dinspre originile ei cele mai vechi. Că am vrut, într-un anume fel, conform unei expresii ce vă aparține în legătură cu Lautréamont, să privesc în față nu numai limba maternă, ci și limba stră-bunică sau a strămoșilor cu mult mai îndepărtați, și să intru adânc în această lume, tot atât de concretă, o repet, de sensibilă pentru mine, pe cât ar putea fi peisajele, arhitecturile, evenimentele, persoanele, lucrurile lumii așazis fizice.

Deseori am afirmat că nu se poate face nimic bun în materie de scriitură, ca și în materie de pictură sau de muzică, în fine în orice artă de acest gen, dacă sensibilitatea față de modul de expresie ales (pentru scriitori, în speșă, limbajul, cuvintele) nu ar fi cel puțin egală cu sensibilitatea față de lumea exterioară. Lucrul îmi pare evident. Van Gogh, de exemplu, o dovedește foarte exact în corespondența cu fratele său. Când îi descrie acestuia peisajul ce i se deschide în fața ochilor, nu o face spunând: „Iată, aici se află un lan de grâu, ori de altceva, ori de mai știu eu ce”; el spune: „Am în fața mea, sub fereastră, un lan galben cadmiu de la cultare negustor de vopsele”. Totul e transpus imediat în limbajul tehnic al tipului de expresie pe care și l-a ales.

Accastă sensibilitate față de elementele materiale, față de materia primară și față de uneltele tehnicii în care lucrez e afirmată într-un text intitulat „Introducere la Piatră”, în care exclam, aproape liric: „O, resurse infinite ale densității lucrurilor, redade de resursele infinite ale densității semantice a cuvintelor!”

Merită să revenim asupra expresiei „redate” („rendue”): eu consider că avem de-a face cu două universuri absolut diferite. Nu e vorba de „a reda”, de „a reprezenta” lumea fizică, dacă vrei, ci de a prezenta în universul verbal ceva omolog, convingând fiind, bineînțeles, că nu poți face nimic bun în universul verbal, decât dacă ești sensibil la acest univers verbal.

Și tot din acest punct de vedere aș putea cita primul text, creau să spun cel mai vechi text, din opera mea publicată. E vorba de un text intitulat „Preumblare prin serele noastre”, datat 1919. L-am scris tot în vreme de război, pe cînd mă aflam mobilizat și eram bolnav, și eram îngrijit într-un spital auxiliar, instalat într-o vilă ce aparținuse lui Henri Bataille. (Știți, Henri Bataille, cel atît de proslăvit de Aragon ca „poet”, lucru destul de bizar, dat fiind părerea mea personală despre ceea ce numim „poezie”). Era la Saint-Firmin, în Ile-de-France, în apropierea Parcului Chantilly, și exista acolo o seră. Și probabil de aceea, sigur de aceea, mi-am intitulat textul „Preumblare prin serele noastre”.

În acest text, pe care-l citez cu plăcere, sensibilitatea față de universul verbal, exclusiv verbal, e dintre cele mai evidente. El începe astfel: „O, draperii de cuvinte, asamblări ale artei literare...”

Rețineți că formele exclusiv lirice, adică începînd cu exclamația „o”: „O, asta, o, cealaltă, o, cit îmi place asta, o, cit îmi place cealaltă” nu se adresează, în general, decât tocmai lucrurilor din universul verbal. În fine, eu nu spun: „O, cit ești de frumoasă!”, ci: „O, cit de interesante sînt cuvintele”. Faptul e destul de semnificativ, după părerea mea.

„O, draperii de cuvinte, asamblări ale artei literare, o pîlcuri, o plurale, straturi de vocale colorate, decoruri de linii, umbre ale tăcerii, bucle superbe de consoane, arhitecturi, fiorituri de puncte și de semne scurte, veniți-mi în ajutor, veniți în ajutorul omului care nu mai știe să danseze, care nu mai cunoaște secretul gesturilor...” (Observați cum se referă aceasta la civilizațiile așa-zis primitive, la dansurile, în fine la exaltarea populațiilor arhaice) „și care nu mai are, spun eu, curajul, nici știința exprimării directe prin mișcare. Datorită vouă, rezerve incrementale de elanuri sentimentale (mă refer aici la cuvinte), rezerve de pasiuni comune, fără-ndoială, tuturor civilizațiilor Epocii noastre, eu, creau să sper, pot fi înțeles, sînt înțeles. Fie ca elocința să-i imprime lecturii (iată un lucru important, în 1919 cititorul e deja invocat aici, mai exact elocința cititorului) tot atît de multe tulburări și dorințe și mișcări abia născînd, impulsuri, la fel ca microfonul cel mai sensibil urechii celui ce ascultă”. (Dat fiind că textul e scris în 1919 și că microfoanele, în acel moment erau un lucru cu totul neobișnuit, puteți observa de asemenea relația cu lumea tehnicii celei mai avansate în epocă). „Un aparat, spun eu, însă foarte sensibil”.

Vă pot chiar mărturisii că în ultimele zile am încercat să scriu ceva pentru a-i convinge pe tinerii noștri — atît de îndrăgostiți de tranzistoarele pe care le poartă în mîină, la plimbare — pentru a-i convinge, spuneam, că o carte, această specie de paralelipiped, aproape de mărimea unui tranzistor, este și ea un tranzistor, dar mult mai sensibil, și care ti poate invita nu numai la delectare ci și la acțiune, prin caracterul aparte al verbului: activ, mecanizant (atunci cînd este modelat într-un anume fel).

În românește de ALINA LEDEANU

Francis Ponge sau «Le parti pris des mots»

De ce oare și-a intitulat Francis Ponge cea mai importantă carte a sa *Le parti pris des choses*, când este evident că ea, ca și întreg scrisul său, manifestă un frapant *parti pris des mots*?

Lucrul acesta apare cit se poate de lămurit: îndeletnicirea lui Ponge este literatura, pasiunea lui — o „rece furie a expresiei“, ambiția lui — aceea de a întemeia „o nouă retorică“. E drept că metoda sa este mimetică: opunându-se lui Camus, el spune: „Numai literatura de descriere, opusă celei de explicare, permite refacerea lumii și schimbarea atmosferei intelectuale“. Dar tentativa lui de a *refaire l'objet* (*l'objet*) duce, de fiecare dată, și de altfel în deplină luciditate a sa, doar la a face *un jeu de cuiverte* (*l'objet*), mai mult sau mai puțin echivalent lucrului pe care-l tematizează. Intenția lui, de atâtea ori mărturisită, acea „tentativă de asasinare a poemului de către obiectul său“, eșuează de fiecare dată: nu obiectul ca atare, ci relația noastră cu lumea obiectelor, emoția noastră în fața lor, este rezultatul scrisului său; or, mediul prin excelență al relației noastre cu lumea înconjurătoare, cu lucrurile, este Limbajul. Crezind că se înecă, se scufundă, se pierde pe sine cu deliciu în lumea materială a obiectelor, Ponge nu face decît să creeze un dublu verbal al ei: în fața fiecărui lucru stă, în textele lui Ponge, o sosie a lui formată din cuvinte. Toate simțurile (de la văzul „spiritual“ pînă la mirosul „elementar“), toate funcțiile noastre superioare (de la propriile amintiri pînă la amintirile umanității înmagazinate într-un dicționar Littré) sînt convocate, invitate la o adevărată conspirație de vocabule, pentru a realiza această „lume secundă“ de ordin verbal.

Inițial suprarealist, programul său literar, cuprins în formula „*parler contre les paroles*“, devine treptat nu o subversiune a universului verbal a acestei uriașe și anacronice arhitecturi de convenții ale exprimării, ci, dimpotrivă: o pledoarie pentru el. Bineînțeles, nu pentru uzul lui comun. Pornind de la o adevărată obsesie picturală (Ponge a scris multe pagini interesante despre pictori, îndeosebi despre Braque), scriitorul ajunge să creeze nu tablouri, ci alegorii ale obiectelor. Știind foarte bine că lucrurile, de o parte, și cuvintele, de alta, întrețin un iremediabil conflict, dar și o secretă complicitate, că, deși ireconciliabile, se somează totuși reciproc, — el se angajează într-un demers literar contrar celui al lui Mallarmé. Acesta din urmă știa că „grosimea“ realului nu poate „intra“, ca atare, în spațiul virtual al scrisului, al Limbii: Cartea, în ultimă instanță, nu poate fi decît o „epură“ spirituală a Lumii, o „interpretare orfică a Terrei“. Ponge, însă, încearcă să determine în sine însuși „ce fonctionnement qui seul peut rendre compte

de la profondeur substantielle, de la variété, de la rigoureuse harmonie du monde”.

Poziția lui Francis Ponge în fața obiectelor reale, așa cum o oglindește scrisul său, este multiplu-contradictorie, ca și când el însuși s-ar situa la o răscruce teoretică unde își dau întâlnire mai mulți filosofi ai limbajului: un cratylist convins, un hermogenist fără voce, un senzualist exuberant și un raționalist puținel intimidat; toți aceștia converg în altitudinea sa. Primul crede, despre cuvinte, că ele semnifică *de la natură*, și se străduiește „să facă ceea ce spune”, adică să picteze cu ajutorul cuvintelor obiectul pe care și l-a ales ca temă; pentru cel de al doilea cuvintele *semnifică prin convenție*, și trebuie luptat cu înverșunare împotriva acestei stări de lucruri, denunțând neconținut insuficiența și absurditatea Limbajului; al treilea asediază din toate părțile obiectul, îl supune „bombardamentului” concentrat al simțurilor sale, face din el ținta unor variate „puncte de vedere”, privindu-l, mirosindu-l, ascultându-l, pipăindu-l, gustându-l, descriind, ca într-un jurnal de bord, „aventura senzuală” a proximității lucrului; al patrulea, în fine, realizează sinteza acestor senzații și impresii sub forma unei variabile „secreții a moluscei om”, secreție care nu e alta decât universală, inevitabilă, suprema *la parole*: în pagină, conform unei terminologii tradiționale, ea apare ca o *alegorie a lucrului* concret.

În *Pages bis*, scriind despre *Mitul lui Sisif* al lui Albert Camus, Ponge notează în primele rinduri: „El (Camus, *n.n.*) nu recenzează printre „temele absurdului” una dintre cele mai importante (cea mai importantă istoric pentru mine), cea a infidelității mijloacelor de expresie, cea a imposibilității pentru om nu numai de a se exprima, ci de a exprima oricui”. Stranie mărturisire din partea unui scriitor care, în pofida nenumăratelor declarații de „luptă împotriva cuvintelor”, practică un neîndoielnic optimism verbal. În definitiv, concluzia lui Jacques Chessex analizând *Le Carnet du Bois des pins* (în volumul *Maupassant et les autres*, Ed. Ramsay, Paris, 1981) poate fi perfect extrapolată la întregul demers poetic al lui Ponge: „Există un în-sine al limbajului, un în-sine al operei de artă. Ponge poate considera *Carnetul* un eșec, pentru că acesta nu răspunde, e evident, întrebărilor pe care și le puse. Dar imposibil de numit, pădurea? Impropiu, inutilizabil, limbajul? Paradoxal, din aceste dificultăți ireductibile, Ponge construiește un poem orgolios. Acest univers nu are nici stăpin, nici ordine, nici conștiință. Există însă șansa acestei cărți, această cucerie, această „lentă fabricare a pădurii”, — acest șantier de limbaj exact și de gândire clară”.

Ca un ultim paradox, trebuie notată seninătatea cu care Ponge afirmă absurditate lumii: „Omul nou nu va avea grijă (în sensul grijei heideggeriene) de problema ontologică sau metafizică, — fie că o vrea sau nu primordială încă la Camus. El va considera ca definitiv admisă absurditatea lumii (sau mai curând a raportului om-lume). Handet, da — merge, s-a înțeles. El va fi omul absurd al lui Camus, mereu în picioare pe tășul problemei, dar viața sa (intelectuală) nu se va petrece în menținerea echilibrului pe acest tăș asemenea omului-dansator pe sîrmă din secolul XX. El se va menține acolo ușor și va putea să se ocupe de altceva, fără a cîdea. El nu va avea speranță (Malraux), dar nu va avea nici grijă (Heidegger). Pentru ce? Fără nici un joc de cuvinte, pentru că își va fi găsit *regimul* (regimul unui motor): acela în care *nu mai vibrează*”.

În dezvoltura cu care sunt făcute niște afirmații atât de teribile, nu se citește, oare, același ludic *parti pris des mots*?

FOLOSIREA CUVINTELOR

ICH STERBE

Ich sterbe. Asta ce mai e? Sînt niște cuvinte nemțești. Ele înseamnă eu mor. Dar de unde pînă unde, cum așa pe nepusă masă? Veți vedea, aveți răbdare. Ele vin de departe, ele revin (cum ai spune: „aceasta îmi revine”), de la începutul secolului, dintr-o stațiune balneară germană. De fapt, ele vin mult mai de departe... Dar să nu ne pripim, să căutăm întîi mai aproape. Așadar la începutul acestui secol — mai exact în 1904 — într-o cameră de hotel dintr-o stațiune balneară germană, s-a ridicat pe patul său un muribund: Era rus. Numele lui îl cunoașteți. Cehov. Anton Cehov. Era un scriitor de mare reputație, dar asta contează prea puțin în asemenea împrejurări, puteți fi siguri că nu s-a gîndit să ne lase, murind, o vorbă celebră. Nu, nu el, în nici un caz el, nu era deloc genul lui. Reputația sa nu are aici altă importanță decît de-a fi permis acestor cuvinte să nu se piardă, cum s-ar fi pierdut dacă ar fi fost rostite de altcineva, de un muritor oarecare. La atît se limitează importanța sa. Și încă ceva contează de asemenea: Cehov, știți bine, era medic. Era tuberculos și venise acolo, în stațiunea aceea, ca să se trateze, dar de fapt, cum o mărturisise unor prieteni cu acea ironie aplicată sieși, cu acea feroce modestie, acea umilință pe care i-o cunoaștem, pentru „a crăpa”. „Mă duc să cîm acolo”, le spusese. Așadar era medic și, în ultima lui clipă, avîndu-i la căpătîi pe soția sa, de o parte, iar de cealaltă un medic neamț, s-a săltat în capul oaselor, s-a așezat și a spus, nu pe rusește, în propria lui limbă, ci în limba celuiilalt, în limba germană, a spus tare și articulînd limpede „*Ich sterbe*”. Și s-a prăbușit, mort.

Dar iată, cuvintele acelea rostite pe patul acela, în camera aceea de hotel, s-au scurs de atunci trei sferturi de secol, cum vin... purtate de ce vînt... să poposească aici, un crîmpei de jar ce innegrește, arde pagina albă... *Ich sterbe*.

• Nathalie Sarraute: *L'usage de la parole*, Gallimard, NRF, 1980. Fragmente.

Înțelept. Modest. Rezonabil. Nepretențios ca totdeauna. Mulțumindu-se cu ceea ce i se dă... Și cite e de lipsit, de frustrat de cuvinte... nu le mai stăpânește... Ce i se întâmplă acum nu mai seamănă cu nimic, nu-i amintește de nici o poveste spusă de cineva vreodată, imaginată vreodată... despre ea, fără-ndoială, se spune că nu există cuvinte să o exprime... pentru ea nu mai există cuvinte... Iată însă că aproape de tot, la îndemina lui, gata să-l slujească... cu trusa aceasta, cu instrumentele acestea... iată un cuvânt de bună fabricație germană, un cuvânt pe care doctorul ăsta neamț îl folosește curent pentru a constata un deces, pentru a-l anunța rudelor, un verb solid și rezistent: *sterben*... mulțumesc, mi-l însușesc, voi ști și eu să îl conjug corect, voi ști să mă slujesc de el cum se cuvine și cu înțelepciune să mi-l aplic: *ich sterbe*.

Voi opera eu însumi... nu sînt și eu medic?... punerea în cuvinte... O operație care va pune ordine în această dezordine fără margini. Indicibilul va fi rostit. Inimaginabilul va fi gândit. Absurdul va fi adus la rațiune. *Ich sterbe*.

Tot ce în mine plutește... tremură... șovăie... pilptie... freamătă... se surpă... se dezagregă... se lopește... Nu, dar nu-i asta... Nimic din toate astea... Ce e atunci? Ah da, uite, aici, ceva vine să se ghemuiască în cuvintele astea nete, etanșe. Îmbracă forma lor. Cu conture bine trasate. Încremenește. Înțepenește. Se destinde. Se liniștește. *Ich sterbe*.

Smuls, tirit, încercînd să mă împotrivesc, agățîndu-mă, cramponîndu-mă de ceva ce se ivește acolo, la margine, protuberanța aceea... piatră, plantă, rădăcină, mușuroi de pămînt... bucată de pămînt străin... de pămînt ferm: *Ich sterbe*.

Nimeni din cei ajunși pînă aici unde mă aflu eu n-a izbutit... eu însă, adunîndu-mi stropul de putere rămas, trag această împușcătură, lansez acest semnal, un semnal pe care cel ce de acolo de jos mă observă îl recunoaște îndată... *Ich sterbe*... Mă auziți? Am ajuns la capăt... Sînt chiar pe prag... Aici unde mă aflu este extrema limită... Aici, chiar aici e locul.

Ich sterbe. Un semnal. Nu o chemare într-ajutor. Aici unde mă aflu eu nici un ajutor nu-i cu putință. Nici o scăpare. Știi că și mine cum stau lucrurile. Nimeni mai bine ca dumneavoastră nu știe despre ce vorbesc. De aceea v-am și ales ca să v-o spun: *Ich sterbe*.

Dumneavoastră. În limba dumneavoastră. Nu a ei, care se află tot aici, lingă mine, nu în limba noastră. Nu în cuvintele noastre prea dulci, cuvinte mlădiate, induioșate de cît ne-au slujit, de cît le-am rostogolit în jerbele scinteietoare ale hohotelor noastre de ris cînd ne abandonam, sleiți... ah, oprește-le, ah mor... cuvinte vapoaroase pe care cu inima zvîcnind de prea multă viață le lăsam să adie în șoaptele noastre, să se împrăștie în suspinele noastre... mor.

Cum, iubitule, dar nu știi ce spui, nu există „eu mor“ între noi doi, nu există decît „noi murim“... dar asta nu ni se poate întîmpla, — nu nouă, nu mie... știi bine că te înșeli cînd vezi tu totul în negru, cînd ai tu momentele tale de disperare... și știi tu, știm noi, am văzut amîndoi totdeauna,

tu și cu mine, cum, după aceea, tolu se aranjează... bine, bine, sigur, te ascult... dar, pentru Dumnezeu, nu te obose, nu te mai agita așa, nu te ridică... nu-ți face bine... așa e, da, înțeleg, sigur, ți-e rău... știu că e greu... dar o să treacă, ai să vezi, ca toate celelalte crize dinainte... dar te implor culcă-te la loc, nu te mișca, stai liniștit...

Nu, nu cuvintele noastre prea vaporoză, prea molcome, ele n-ar putea nicicând străbăta ceea ce între noi acum se deschide, se cascadează... un hău imens... ci cuvinte compacte și dure pe care nicicând nu le-a pătruns vreun val de veselie, de voluptate, pe care nicicând vreun puls nu le-a făcut să bată, vreun imbold să șovăie... cuvinte absolut nelede și dure ca pelotele basce pe care i le azvîrlui cu toată puterea, lui, jucătorului bine antrenat ce stă exact în locul statornic și le prinde fără să clipească în adîncul trînic împletit al chisterei sale.

Nu cuvintele noastre, ci cuvinte de circumstanță solemne și înghețate, cuvinte moarte dintr-o limbă moartă.

De ani, de luni, de zile, dintotdeauna era aici, pîndind pe la spate, reversul meu nedespărțit... și iată cum dintr-odată, exact cu aceste două cuvinte, cu o smulgere teribilă pe de-a-ntregul mă răsucesc... Vedeți doar; reversul meu a devenit adevărata mea față. Sînt ceea ce trebuie să fiu. Totul a reintrat în fine în ordinea firească: *Ich sterbe*.

Cu aceste cuvinte bine ascuțite, cu tăișul acesta de excelentă fabricație, nu m-am slujit de el niciodată, nimic nu l-a locit, devansează momentul și displic eu însumi: *Ich sterbe*.

Dispus să cooperez, teribil de docil și plin de bunăvoință, înainte de-a o face voi înșivă, mă pun în locul dumneavoastră, distanțat de mine și în același chip în care o veți face, în aceiași termeni cu ai dumneavoastră, stabilesc procesul-verbal de constatare.

Îmi adun toate puterile, mă salt, mă ridic, trag spre mine, las să se prăbușească peste mine lespede, piatra grea de mormînt... și ca s-o fixez cît mai bine, mă întind sub ea...

Dar poate că... atunci cînd el sălta lespede, cînd o proptea cu brațele și se pregătea să o prăvale deasupra-i... exact înainte de-a se prăbuși sub ea... poate că a existat ceva ca o slabă pîlpîire, un abia perceptibil fior, o urmă infimă de așteptare vie... *Ich sterbe*... Și dacă cel care-l observa și care numai el putea să știe ar fi intervenit, l-ar fi înșfăcat, l-ar fi împiedicat... Dar nu, nimeni, niciun glas... Deja vidul, tăcerea.

Toate acestea, cum bine vedeți, sînt doar cîteva slabe ecouri, cîteva scurte vibrații captate din puzderia celor stîrnite de aceste cuvinte. Dacă unii dintre voi consideră jocul distractiv, ei pot — e nevoie de răbdare și de timp — să se amuze dînd la iveală și altele noi. Ei vor putea, în orice caz, fi siguri că nu se înșală, tot ce vor descoperi există cu adevărat aici, în fiecare dintre noi: cercuri ce se largesc îndepărtîndu-se cînd, azvîrlite de la asemenea distanță și cu o asemenea forță, cad în noi și ne cutremură ființa întreagă aceste cuvinte: *Ich sterbe*.

CUVÎNTUL IUBIRE

Era într-un ungher de cafenea prăpădită, înecată în fum, cu lumină chioară, probabil un bufet de gară... îmi pare că se auzea scrișnet de roți, șuierat de locomotivă... dar nu are importanță... tot ce mai persistă ca printr-o ceață gălbuie, sint două chipuri aproape șterse, de o parte și de alta a mesei, și mai ales două voci... nu le disting nici pe ele limpede, nu le-aș putea recunoaște... Nu mai răzbat acum până la mine decît cuvintele purtate de aceste voci... și nici măcar cuvintele, de fapt nu mi le amintesc... dar nici asta nu are importanță, aș putea ușor inventa cuvinte de același fel, cele mai banale cu putință... dintre acelea pe care două persoane străine una alteia le pot schimba în cursul unei întâlniri oarecare, la o masă de cafenea... poate despre gustul lichidului pe care-l sorb... O oranjadă sau un ceai? sau despre avantajele și neajunsurile călătoriilor cu trenul, cu avionul... sau despre mai știu eu ce, vă las, dacă doriți, să vă imaginați și altele... Ce nu vă pot însă lăsa, ceea ce în cuvintele acestea pentru cîteva clipe îmi aparține, mă atrage, mă urmărește... e... nu știu... poate această impresie pe care o lasă... de ușurință... ele par să plutească, vapoaze... ai spune că tot ce poartă cu ele... gustul de grenadină, oboseală călătoriilor cu trenul... tot ce poate fi mai banal, mai modest, mai discret, nu le umple pe de-antregul, lasă în ele spații vide unde ceva ce nu-și poate afla niciunde locul, în niciun cuvînt, nici unul nu a fost trimis să-i iasă în întîmpinare... ceva nevăzut, imponderabil, impalpabil a venit să-și afle adăpost... Cuvintele acestea sîrăce în lest, dilatate, se înalță, plutesc, legănate molcom, se așează ușor, abia atingînd...

S-ar putea, observînd aceste cuvinte purtătoare de platitudini și ușurința cu care ele se așează, ating în treacăt, țîșnesc iar, să-ți pară aidoma cu pietricelele mărunte și turtile, cînd ricoșează.

Dar imaginea aceasta exactă la prima vedere și seducătoare e dintre acelea ce trebuie cu dinadinsul spulberate, la care e mai bine să renunți înainte de a te lăsa derutat.

Ea l-ar fi făcut negreșit să apară și pe cel ce zvîrle pietricele și gestul său dovedind dibăcie, îndeminare... ea v-ar fi făcut să uitați tot ce mă atrage în aceste cuvinte, tot ce revine obsedant... aceste spații goale din ele în care, la adăpostul lucrurilor modeste și spălăcite, pilpii, palpită... iscat de unde?

Cei ce îl emană tot atît de firesc, de irezistibil ca aerul pe care îl expiră n-ar ști să ne lămurească. Locul, în ei, de unde izvorăște n-a fost nicicînd descris, el se află într-o zonă pe care nimeni, oricît de bine înarmat cu cele mai pătrunzătoare, mai sfredelitoare cuvinte, nu o poate atinge... niciun cuvînt nu a putut ajunge pînă aici să iscodească, să scormone, să dibuie, să smulgă, să arate...

Dinspre o latură spre cealaltă a mesei cuvintele aleargă... sînt ca niște raze pe care oglinzi identice așezate față în față le-ar reflecta din același unghi, ca pe unde... „Luminile astea ce plăcute sînt... Astăzi nu mai vezi nicăieri decît neon... Trenurile pe distanțe scurte...”

Cuvintele ușor îngreunate, străbătute de vibrații, de radiații, țîșnesc... iscale dintr-un loc intact unde pentru prima dată, o primă și singură dată... surd, freacă... chiar la izvor... la naștere...

O, da, firește, era de așteptat, vă înțeleg, ați spus-o doar, am spus-o împreună... iată ce înseamnă să ai neobrăzarea de a te strecura în asemenea locuri tainice, să le sfărâmi tăcerea fie și cu murmure, cu șoapte, prin cuvintele cele mai timide, mai prudente... Lăsați-le numai să pătrundă și puteți fi siguri că vor chema după ele altele... Acestea: „naștere“... în urma lui a chemat... prea tirziu să-l mai împiedicăm să intre, uite-l, e aici... din acest cuvint: „naștere“ cuvintul „a“, răsărit pe dată, s-a întins ca un braț, trăgînd spre el, colosal, într-un imens vacarm, cuvintul „iubire“... „Naștere a iubirii“.

Ați fi vrut poate ca și mine să mai rămîneți cîteva clipe lingă cei doi, care nu percep decît plutirea, dulcea atingere a vorbelor vapoaze pe care și le trimit, pe care le primesc. Ce plăcut ar fi, nu-i așa, să participa încă la înocența lor, la libertatea lor...

Dar să ne consolăm, răgazul ar fi scurt pentru noi ca și pentru ei.

Cel din fața noastră, încă perfect translucid, lăsînd prin el să treacă o lumină difuză parcă, o strălucire... iertați-mi cuvintele sărace, dar unde aș mai putea găsi altele?... o dulce, difuză strălucire... iscată din hăuri îndepărtate, de pe întinderi fără sfîrșit... celălt brusc se îndesește într-o ființă de carne și singe, închisă într-un contur precis... și ceea ce emană el, acel ceva ce-l umple pe de-a-ntregul, care-i inună egal făptura, linia pleoapei, a frunții, a nării, a obrazului, privirea, surisul, fiecare inflexiune a vocii... produce... dar ce-i asta? Nimic din ce-ai mai încercat vreodată... e dureros... incinător... emoție? exaltare? neliniște? angoasă? E cu puțință? Asta să fie oare? Mi se întîmplă deci și mie?... Nu poate fi altceva... chiar așa e... invadîndu-mi întreaga făptură, cîmpindîndu-mă tot... „iubirea“... îi esto numele. „Iubirea“ — asta e.

Poate surprinde admirația stîrnită pînă azi de-acela care, Stendhal era, vă amintiți, în *Minăstirca din Parma* a descoperit ceea ce fiecare ar fi trebuit să știe dintotdeauna... urmările fingerătoare ale ivirii acestui „cuvint care va da un nume la ce simt ei unul pentru altul“. El înțelesese, presimțise deja obiectul acaparant al gîndurilor noastre de acum: efectele pe care cuvintul, el singur, le declanșează cînd irupe... și ce conțiază pentru noi că aceasta i se-ntîmplă doar lui sau numai ei, lui Fabrice ori Sanseverinei... nouă ne-ajung două umbre care-și șoptesc... goale la început de orice cuvint... Apoi cuvintul. El singur, cînd năvălește. Iată-l acum în fața noastră, dincolo de viața unuia ori altuia, izolat de toate evenimentele și circumstanțele... un corp chimic în stare pură. Cuvintul „iubire“ și cîteva din efectele sale posibile oriunde, asupra oricui.

De la o vreme, cuvintul a-ncăput să le dea tiroaze, pîndind clipa, care nu mai poate întîrzia... și-ntr-adevăr iată-l... tot ce se adăpostea încă timid sub cenușul protector al celor mai terne, mai spălăcite cuvinte a devenit atît de dens, intens, și strigă după un loc al său, după întreaga incintă a unui vast cuvint temeinic, puternic, exploziv...

Cuvîntul e aici, la pîndă, cuvîntul „iubire”, în așteptare, avid... tot ce plutea în jur și se apropia-n vîrtej tot mai teribil într-insul se cufundă, se condensează fulgerător, îl umple pe de-a-ntregul, se topește, se contopește cu el, inseparabil, acum sînt una.

Înconjurat de-o aură de raze, asemeni îngerului binevestitor cuvîntul „iubire” s-a arătat... el e întîmpinat cu-aceeași supunere și resemnare și umilință, cu aceeași smerită bucurie și aceeași spaimă.

Cuvîntul „iubire” s-a arătat, aducînd cunoașterea, spulberînd inocența... și pe dată cuvintele sărmane schimbate de cei doi își leapădă acele viduri străbătute de abia perceptibile pulsații... ele devin atît de plate, de inerte... vâluri în care „iubirea” sfiindu-se să se vădească se înfășoară feciorelnic.

Sînt camuflaje la adăpostul căroră prudentă, evitînd privirea, ea se ascunde... E tot ce poate găsi pentru a se blinda, pentru a se înconjura de-o carapace... Dar sub năvala creșterii nestăvilită, sub forța ei cotropitoare carapacea plesnește, explodează, și fărîmitate vorbele se spulberă... iar din tăcerea ce domnește peste rămășițele lor împrăștiate se înalță cuvîntul „iubire”...

Nu ne interesează care anume din cei doi... dar și ei poartă acum, dar noi le putem da acum și lor, un nume... anume care din cei doi îndrăgostiți îl rostește primul. Cuvîntul „iubire” pîndește aici, în ei, stă gata să țîșnească, le spînzură pe buze.

Cuvîntul „iubire” și toate formele sale „vă iubesc”, „te iubesc”, „ne iubim”... Cînd le rostești, cînd le repeți, ca pe cuvintele unor rugi înălțate din adîncul veacurilor, din generație în generație de glasuri fără număr, răs-pîndesc liniște și calm.

Cel care vine după ațiția alții, alături de ațiția alții să le rostească acceptă smerit a nu fi decît unul dintre ei.

Cuvîntul „iubire” trecînd de la unul la celălalt săvîrșește minunea: universuri infinite, fluide, fremătătoare, impalpabile capătă consistență, devin aidoma, făcute dintr-o aceeași substanță. „Iubirea” este una-n fiecare dintre ei.

Cuvîntul „iubire” cînd urcă pe buzele îndrăgostiților, cînd se vădește celor din afară, e-asemeni unui stîndard cu stema suveranului, ce flutură pe cea mai naltă turlă ca să se dea de știre că regescul oaspete a sosit, că e acolo, că poposește în castel.

Un castel pînă atunci nelocuit, cu mohorîte săli pustii, care, iată, prinde viață, strălucește, curălat, freat, lustruit, proaspăt vopsit, împodobit cu toate lucrurile magnifice pe care le-a adunat „iubirea”...

Din cei ce au norocul să trăiască în asemenea splendide sălașuri, încon-jurați de-atîtea minuni de artă strînse laolaltă... unii îngăduie citeodată acelor gură-cască admirativi și respectuoși îngrămădindu-se în fața por-turilor ferecate, să pătrundă între ziduri, să se perinde în tăcere, să se exta-zieze...

Iar uneori îi poți vedea chiar pe acești privilegiați cum, furați de pro-priul lor zel generos, ajung să-și prezînte ei înșiși colecțiile, să conducă per-sonal pe vizitatori făcînd comentarii.

Cine n-a fost surprins vreodată de unul din cele mai stranii efecte produse de schimbul acestor cuvinte „Te iubesc“? de puterea lor de a-i hărăzi dintr-o dată fiecăruia din cei ce-l pronunță calități unice, neasemuite, pe care nimeni nu i le poate smulge, pe care nimeni nu are măcar dreptul să le judece... de s-ar aduna laolaltă locuitorii întregii planete ca să-i conteste lui sau ei dintre toate aceste calități fie doar una, ei tot ar fi respinși pe dată... „Ce vrei“?... ținută la distanță respectuoasă și reduși la tăcere de forța magică a acestor singure cuvinte fluturate în față: „Se iubesc“.

„Te iubesc“ sint cuvintele sacre rostite cînd unul așază pe fruntea celui alt coroana, îl investește cu o superioritate în față căreia nimeni în lume, oricît de inzestrat ar fi cu toate darurile, oricît de binecuvîntat de toate harurile, nu poate spera să rivalizeze.

Asemeni Domnului, cel ce a pronunțat aceste cuvinte: „Te iubesc“ are puterea să retragă tot ce cîndva a acordat.

Cuvîntul „iubire“ împrăstie în cei străfulgerați o lumină atît de strălucitoare incît ea netezește, nivelează totul... nici urmă, nicăieri, de asperitate ori fisură, nici cel mai neînsemnat ascunziș umbros în care, zgribulită, să se strecoare fie și o nălucire...

Acolo, acum o clipă, parcă, mi s-a părut... dar nu, nu-i cu puțință, nici gînd, cum mi-am putut închipui... iute, ajută-mă, te implor, fă lumină... „Mă iubești“?... și pe dată un fascicol luminos încă mult mai intens răspîndește peste toate limpezimea... „Sigur că te iubesc“...

Cuvîntul „iubire“, ca și cuvîntul „Dumnezeu“, evocă absolutul, infinitul... o perfecțiune care se-nstăpînește, care trebuie să se instăpînească pretutindeni unde domnia ei se-arată... orice, cît de infim, o poate face să apară deplină, nu-i gest, oricît de neînsemnat, să nu o poată pune toată în pericol...

Un permanent pericol, o amenințare de fiecare clipă... neobosiți îndrăgostiții veghează... la cea mai mică alarmă cuvîntul „iubire“ zboară în ajutorul lor... Ce e? Ce s-a-ntîmplat? — Ceva... Aici... — Dar ce anume? — Nu știu nici eu... parcă o umbră, o fisură... — Cum numești tu asta? — Nu știu, nu găsesc niciun cuvînt care să o denumească. — Niciun cuvînt? Știi bine că nimica pe pămînt nu are dreptul la existență cît timp nu a primit un nume... — Da, stai, să mă gîndesc... i-am putea spune... Nu, ce nebunie... să fie oare...? mă tem, nu pot... nu acest nume, numai cuvîntul acesta nu... — Firește că nu cuvîntul acesta, imposibil, nu atîta timp cît sint eu aici... — Da, aici în mine, în noi, ne umple... Iubirea... un nume sfințit... care purifică, iradiază... Un nume cu forța unei bombe de cobalt care împiedică să se formeze, să se dezvolte, distruge, închide, cicatrizează...

La frontierele acestui Stat puternic înarmat, bine păzit ce poartă numele Iubire, „elemente suspecte“ gata să semene discordia dau tircoale, încearcă să pătrundă... dar nu există ieșire în față căreia Iubirea să nu-și fi postat străjile: Ce dorești? Cum te numești? Cum? Ce? Neliniște? Și încă vagă?

Tristețe?... pur și simplu? Astea — nu sînt nume care să figureze în acte de identitate. Degeaba încerci să le strecoari pe-aici. Hai, întinde-o.

Cîteodată, perseverînd, aceste suspecte și inomabile „elemente“ ajung să poarte un nume. Și de-astă dată se înfățișează înarmate cu acte de identitate în regulă... — Cum te numești? — Mă numesc... străjile puse anume să vegheze la integritatea Iubirii pălesc și tremură... Da, cum bine ați văzut. Acesta îmi e numele. Nici nu mi s-ar putea da altul. Chiar astfel mi se spune. Întocmai: Plictiseală. Întocmai: Umilință. Întocmai: Renunțare. Întocmai: Neînțelegere. Întocmai: Înstrăinare. Întocmai: Dispreț. — Dispreț? Străjile au și dat alarma. Totul e-n fierbere. S-a anunțat mobilizarea. Toate forțele de care dispune iubirea, clamîndu-i numele sacru se aruncă asupra dușmanului.

Adeseori învinge cuvîntul Iubire. Triumfător el se înalță deasupra cuvîntului nimicit. Așezîndu-și piciorul pe această zdreanță de nerecunoscut, zvîrlită acuma pradă vulturilor și care, cîndva, purta temutul nume de Plictiseală, de Înstrăinare, sau de Dispreț...

Dar cînd lovit de moarte cuvîntul Iubire se năruie și se rostogolesc coloanele de mucava, sceptrele din ceară se tocesc, mirificul castel despicat în două își etalează la lumina zilei lambriurile, tapetul stîșiat, obiectele și mobila de preț bălăbănindu-se, gata să lungească în vid.

De la o vreme totuși cuvîntul Iubire și unul dintre dușmanii săi care putea părea cel mai înverșunat au început parcă să cadă la învoială. Astfel, cuvîntul acesta: Ură, ce posedă aceleași puteri și redutabile calități ca și cuvîntul Iubire, egal cu el în forță și în puritate, în loc să pornească împotriva acestuia la luptă fără milă, fără cruțare, ajunge să coexiste cu el, obține să fie recunoscut oficial și să poarte un nume: Iubirea-Ură unindu-i indisolubilul pe frații dușmani.

Dar se întîmplă uneori, într-atît de încăpățînată îi este vitalitatea, ca de sub povara tuturor edificiilor pe care cuvîntul Iubire le-a înălțat, de sub mirificele castele, muzee, vechi locuințe dărăpănate, în parte abandonate, de sub pușcării, ospicii, aziluri, cocioabe amărite, ori zgîrie-nori trufași... se întîmplă ca prin toată această marmură, acest ciment, această sticlă și acest beton, brusc, ca dintr-o lume încă intactă și inocentă, ceva abia perceptibil... iscat de unde?... să se desprindă... și negăsindu-și locul niciunde, niciun cuvînt nu e acolo să-i iasă în întîmpinare... pîlpîie... apoi în aceste cuvinte, cele mai modeste și mai discrete cu puțință, cele mai spălăcite... de culoarea cerului... cu gust de oranjadă sau de cafea... în spațiile vide din ele se adăpostește și dus de ele se înalță... palpită blind.

NU ÎNȚEG

Nu eu am făcut-o; de altfel, dacă aș fi făcut-o eu, modestia nu m-ar fi obligat să nu mă fălesc cu o asemenea ispravă? Am avut doar șansa să-i fiu martor, sau poate am visat-o numai, dar atunci a fost unul din visele acelea pe care greu ajungem să le deosebim de ceea ce ni s-a întîmplat „de-adevăratelea“, de ceea ce am văzut „aievea“.

Așezate pe o bancă într-o grădină, în penumbra serii de vară, două per-

soane păreau să converseze. Dar dacă te apropiai, dacă te așezai nu departe de ele, îți dădeai seama că doar una vorbește și că cealaltă nu face decât să asculte.

Oare ce spunea? nu se înțelegea nimic... Deși toate cuvintele pe care le auzai le puteai lesne recunoaște. Erau dintre acelea, familiare, care se prezintă de obicei încărcate de propriul lor sens, făcându-se una cu el... dar aici, în timp ce agățate unul de celălalt defilau, sensul lor... Încotro o luase? În zadar îl tot căutam...

Dar, îmi veți spune zimbînd, căci atîta naivitate, atîta ignoranță te face să zîmbești, oare ceea ce ai auzit acolo nu era pur și simplu un poem îndelung elaborat, apoi recitat, sau țișnit sub imboldul inspirației?... Da, știu... cînd vacarmul cuvintelor izbite unele de altele e mai puternic decît sensul lor... cînd scăpărate unele de altele ele îl acoperă cu jerbe strălucitoare... cînd în fiecare cuvînt sensul lui redus la un simbul minuscul e învelit în nesfîrșite înținderi ceoase... cînd ele tînuie de focul de reflexe, de reverberații, de oglindiri... cînd cuvintele înconjură de un halou par să rătăcească suspendate la distanță unele de altele... cînd depunîndu-se în noi unul cîte unul se infig, se îmbibă încet de substanța noastră cea mai tainică, ne umplu pe de-antregul, se dilată, se întind pe măsura noastră, dincolo de măsura noastră, peste măsura noastră?...

Cine, dintre noi, nu a simțit toate acestea pe neașteptate, într-o străfulgerare, mai bine decît ar fi izbutit s-o surprindă eforturile laborioase ale unui limbaj descărnat?

Dar aici, credeți-mă, nu te puteai înșela. Fiecare cuvînt era dintre acelea clare, răspicate, pe care sensul lor le ocupă în întregime, nici urmă de spații ceoase în ele, în jurul lor niciun halou, între ele nici cea mai mică distanță... Erau plasate tacticos unele lingă altele, împinse de o idee, legate cu firul bine întins al unui raționament... tonul pătrunzător, încăpăținat al persuasiunii încerca să le îndese în mintea celui ce le auzea, pentru a-l sili să-și dăruiască adeviziunea, pentru a instala în el convingerea, certitudinea.

Și de îndată, ca toldeauna, mintea acestuia alertată cheamă, mobilează, selecționează, adună tot ce posedă el mai dibaci, mai bine antrenat, mai apt să prindă ceea ce i se aruncă... o idee... de un colț o apucă... Dar ce-a pășit? Ideea îi scapă ca trasă înapoi... ca printr-un efect de bumerang ea revine la punctul de plecare... iată-o acolo, din nou în elementul ei, însușindu-se, devenind o ființă vie, aidoma unui șarpe ea se frînge, se rostogolește, se încolăcește în jurul ei, se răsuțește, asemenea unei rîme se face bucăși, se zvireolește și se dezmembrează ca un om posedat de dansul Sfîntului Guy, în toată deșănțarea lui, așiftător se unduiește, se-alintă, se mîngie singură, face grații... imposibil s-o prinzi, se joacă de-a v-ați ascunselea, prin dedaluri, se pierde printre meandre...

Se reîntoarce însă, din nou se întinde, se oferă, se propune, dornică să se impună... O ideea îmbrăcînd toate formele normei, înfățișîndu-se conform uzanței... Cuvintele care-o îmbracă, lăsînd de-o parte cîteva frumoase inversiuni, cîteva breșe, sînt înșirate în ordinea pe care rațiunea o impune, ele-și îndeplinesc cum se cuvine funcția... substantive, adjective, pronume și verbe docil se acordă, prepoziții și conjuncții introduc și leagă cuvînte...

Dar această construcție în aparență solidă, cînd o deschizi, cînd pătrunzi înăuntrul constai că nu e decît o fațadă ca acelea ale faimoaselor sale înălțate din porunca lui Potemkin în calea împărătesei Ecaterina... îndărătul lor nu află decît ruine pustii, maidane, bălării...

Dar pe cind neîncetat cuvintele se succed, revine impresia că trebuie să existe în ele o idee. . . precum dihorul de la o frează, de la un cuvint la altul ea aleargă. . . parcă ai și văzut-o, aici trebuie să fie, în acest cuvint care vine și revine mai des ca celelalte. . . te căznești, îl înhați, îl ții strins, îl cercetezi. . . Dar, firește, sensul lui nu este, nu poate fi cel ce părea la prima vedere, Altul e, iată-l, acesta, iată sensul, ajunge să i-l injectezi și, umplut din nou, reînsuflețit și repus în circulație, cuvintul se va putea iarăși lega de celelalte, se va uni cu ele, se vor întări reciproc și datorită lor, în fine, raționalment, ideea. . . dar în contact cu celelalte, ca și cind sensurile lor ar fi fost incompatibile, s-ar fi distrus, el se zbirlește, se turtește. . . iar celelalte în jurul lui ca și el se dezumflă, golite de orice sens.

Neîncetat sosesc cuvinte noi, ofilite însă pe dată. . . Acela în care ele se depun are impresia că mintea i-a devenit un cîmp arid din care se răspîndesc emanații asfixiante, un cîmp presărat cu vorbe fără viață. . .

Iar noi, în preajmă-i, care ascultăm, noi, ca și el dezolante pămînturi sterpe, noi, răspîndind miasme ucigătoare. . . noi, copleșiți de cuvinte goale, noi ca și el cufundați în noapte, neînțelegînd prea bine ce ni se întîmplă. . . să fie o dezlipire de rețină? . . . noi, pierzîndu-ne la fiecare frază echilibrul, ca pe acele scări de bilci la care treptele mobile se frîng în două și se desfac. . . noi mai păstrăm cu încăpăținare, așa sintem făcuți cu toții, un strop de speranță. . .

Iar dacă pe neașteptate cel căruia-i sint destinate aceste vorbe ar. . . citeva cuvinte ar ajunge. . . Dar va avea curajul să le spună? . . . Îți vine să-împingi. . . s-o facă odată, să îndrăznească. . . în locul lui noi am face-o. . . Sigur? . . . Am face-o? să fim sinceri. . . Chiar am avea curajul? . . . Ni s-a mai întîmplat. . . Am îndrăzni în aceleași condiții să întrerupem categoric? . . . Ați îndrăzni să pronunțați aceste cuvinte, ați spus vreodată: „Nu înțeleg“? . . . Hai, recunoașteți că vă gîsești în altă situație, erați unul din examinador? întreprind bilbiiala confuză a unui candidat. Împărtașeați cu un coleg puțin-țel obosit sau comod, nepăsarea unei totale complicități, a unei perfecte egalități. . . ce vi s-ar fi putut întîmpla?

Aici însă, știți bine care sint riscurile. Ia s-o spună pe neașteptate, mă fac mică numai la gîndul ăsta. . . să i-o spună aceluia care-i vorbește, să-i spună pe tonul demn și hotărît care convine: „Nu înțeleg“. . . nu-mi spuneți mie că nu știți ce se poate întîmpla. . . că nu v-ați întrebat niciodată ce anume îi reține pe toți aceia, alit de mulți, a căror minte e preschimbată-n fiecare clipă în cîmpuri devastate acoperite de cadavre, cei care se predau în masă, depun armele, renunță la toate drepturile lor. . . cei care, docili, se lasă zvîrliți, tîrîți în sclavie. . . cei care caută protecția unui stăpîn. . . De ce oare le e atît de teamă, incît nici măcar nu încearcă să-și apere demnitatea, independența, spunînd: „Nu înțeleg“?

E limpede că cel ce stă acolo, așezat pe banca aceea, nu face parte, cum se spune, „din tagma eroilor și a martirilor“, dar nici eu nu sint dintre aceia care să dea în el cu piatra. Ca și locuitorii orașelor cucerite ce-și acoperă balcoanele cu insigne, cu drapele, dovedindu-și supunerea, el arborează pe chip, în priviri, acceptarea, adeziunea. . .

Ți-e parcă teamă ca această bancă ascunsă în umbra acestei grădini să nu fie încă unul din acele tainice, secrete locuri de tortură, de josnică trădare. . .

Și dintr-odată, e oare cu puțință? pe tonul cel mai hotărît, iată-l rostînd cuvintele: „Nu înțeleg.“

„Nu înțeleg“. Deci a îndrăznit. Și-a asumat riscul. Un risc enorm, nu numai pentru el. Destul ca celălalt să amuțească brusc, să-și piaronească asupra lui privirea aceea plină de compasiune, de stupoare, prin care-l va respinge binisor, îl va alunga în beznă, destul ca să se înfășoare în tăcere în timp ce-și adună bunurile, cuvintele lui orbitoare, spre a le fereca, pe veci inaccesibile, într-o casă de bani al cărei cifru nu-l va dezvălui, pentru ca cel ce s-a dovedit nevrednic să primească asemenea bogății, pentru ca și eu, și noi toți, nu mai puțin nevrednici decît el să fim, asemenea lui, constrînși, jalnice creiere nevolnice, să rătăcim nostalgic prin preajmă, în veci nevoiași, sărăciți.

Sau... ceva ce înspăimîntă tot atît de mult sufletele sensibile... „Nu înțeleg“, zvirlit cu siguranță imbatabilă, brutal îl va reduce pe celălalt la tăcere, și el va pierde cuvîntul... Poate că-l vom vedea încercînd lamentabil să-l regăsească, bilbindu-se, bolborosînd... Zadarnic... va rămîne mut... cuvîntul i-a fost luat... „Nu înțeleg“ i-a smuls cuvîntul. Pentru că îl pervertise, îl capturase, îl sechestraseră... priviți ce a făcut din el: priviți-i sărmanul trup dezgolit pe care lipsa de hrană l-a scosileit... Ați văzut doar în ce fel a îndrăznit să-l folosească, cum l-a supus poftelor sale perverse, cum l-a redus la simplu instrument de care se folosește spre a perverti, a excroca, teroriza, supune, oprima...

Ce se petrece acum ar putea lăsa impresia că, fără doar și poate, toate acestea n-au fost decît un vis, dacă s-ar pierde din vedere că ceea ce ne înfățișează mai incredibil visurile e nimica toată pe lingă ceea ce ne oferă uneori „realitatea“.

La auzul acestor cuvinte, „Nu înțeleg“, iată că excrocul, călăul, opresorul se întoarce spre cel ce l-a proferat, recunoștința, bucuria îi scaldă ochii, el îi pune mîinile pe umeri, îl îmbrățișează, îi ia mîna, i-o scutură... „Bravo, vai, vă mulțumesc... dac-ați ști... pierdusem orice speranță, atît de rar se întîmplă, aproape niciodată... zadarnic m-am străduit să adun absurditățile, incoerența... să iau la întîmplare și să înșir cuvintele fără noimă... zadarnic i-am imitat fără rușine pe cei mai sfruntați șarlatani ai noștri și am mers pînă la ultimele limite, nu-i nimic de făcut, nimeni nu crîncește, toți acceptă, incuviințează... Dumneavoastră, însă!... Vai, ce noroc...“

Într-o clipită răul, nemulțumirea de-a fi fost supus unei atît de grele încercări, de-a fi fost folosit fără voia ta pentru o experiență, au dispărut; un sentiment de fericire îi umple pe amîndoi...

Amenințarea a fost îndepărtată. Domnește pacea. Dușmanul s-a preșchimbât în aliat. Locul acesta de sechestrare, de tortură, a devenit o insulă de rezistență. În mijlocul oceanelor de obscurantism, de șarlatanie, de terorism, de conformism, de lașitate cel înconjoară, există un loc unde cuvîntul se află în siguranță. Unde el este înconjurat de respectul, de onorurile pe care le merită. Repus în toate drepturile sale, capabil să îndeplinească așa cum se cuvine îndatoririle impuse de împovărătoarea sa misiune... Cine l-ar putea înlocui? Aici curajul, dreptatea, libertatea triumfă, cei răi sînt puși în situația de-a nu putea face rău, cei buni își primesc răsplata...

Mai să-ți vină a crede că toată această frumoasă, prea frumoasă povestă n-a fost, pînă la urmă, nimic altceva, decît o povestă cu zine.

În românește de ALINA LEDEANU

«L'Usage de la parole»: o artă poetică

Nathalie Sarraute este unul dintre acei scriitori a căror operă „monotonă” comunică o impresie de neclintire, de identitate cu sine de la primă și pînă la ultimul rînd, schimbător fiind parcă doar stratul cel mai de la suprafață. În bună parte, impresia este întemeiată: avem mereu de a face cu o încăpățînată căutare, iar „metoda” este mereu aceeași, cea a „conversației” și a „subconversației”. Totuși, aria investigației se mărește treptat, prin noi domenii sondate, forajele în necunoscutul subconștientului se înmulțesc *pe nesimțite*, astfel încît, rămînînd parcă imobilă, această operă se mișcă totuși, variîndu-și sursa ei imediată, mereu desemnată de Nathalie Sarraute: senzațiile noi.

Dar însăși configurația scriiturii nu e mereu aceeași, dovadă alternanța romanelor și a pieselor de teatru, un teatru nu mai puțin „nou” decît romanele și de natură evident analogă. *L'Usage de la parole* (1980) aduce, de asemenea, o notă particulară în creația scriitoarei. Nu este un roman, ci o suită de zece „texte” în aparență autonome, dar, la o vedere mai atentă, alcătuiind un tot de mare unitate și omogenitate. La primul contact cu această carte sîntem mai ales sensibili la caracterul ei discontinuu, și avem impresia că scriitorul s-a întors la formula din *Tropismes*, prima ei operă (publicată în 1939), drept care încercăm chiar un mic sentiment de descumpănire, pe care îl depășim însă repede, fie și numai citind ca pe un text semnificativ în sine tabla de materii, enumerare de expresii-clîșeu, de cuvinte mult vehiculate în felurite contexte și, în inima ei, titlul în jurul căruia se poate organiza totul: *Esthétique*. Căci dacă, în celelalte opere, Nathalie Sarraute ne propunea o poetică implicită a romanului nou, printr-o scriitură ce „polemiza”, în imanența textului însuși, cu romanul „balzacian”, recuperîndu-i totodată, dar la un mod novator, mai ales printr-o reflecție asupra statutului personalului, dacă, în *Fructele de aur* (1963), textul desfășoară, de asemenea în imanența lui, o „teorie” a receptării literaturii, *Folosirea cuvîntului* duce și mai departe investigația, în același sens, elaborînd, cu aceleași mijloace, concrete, senzoriale, ale literaturii înseși, ceea ce am putea numi o artă poetică.

Expresiile-clîșeu, livrate sau din vorbirea curentă, cuvintele care și-au căpătat conotații clîșeiforme prin supralicitarea lor în contexte literare și recăderea lor în domeniul comun al vorbirii (cuvîntul „iubire”, de exemplu), sînt disecate cu un scalpел tot mai fin, sub lupa tot mai măritoare a „conversației” și „subconversației”. Acestea continuă să funcționeze în inextricabilă relație, chiar atunci cînd una pare a se autonomiza în raport cu cealaltă, care continuă totuși, și întotdeauna, să-și iradieze acțiunea, *în absentia*.

Într-un volum de interviuri recent apărut (*Conversations avec Simone Benmussa*, Paris, La Manufacture, 1987), Nathalie Sarraute își descrie (cred că pentru prima oară într-un mod atât de explicit) căutarea aproape în termenii unei literaturi „experimentale”: „Creez, mai întâi, condițiile în care se va produce operația” (p. 121). *L'Usage de la parole* se vrea a fi un laborator personajele „nu sînt decît aparențe, îndărătul cărora se desfășoară viața anonimă a tropismelor. Te poți lipsi de aceste aparențe, ca în *L'Usage de la parole*. În afară de *Ich sterbe*, unde este vorba de Cehov, toate celelalte texte sînt cu adevărat anonime. [...] așa cum, în muzică, auzi sunete, simți probabil aceleași senzații cînd auzi cuvintele «tatăl tău», «sora ta», sau «micuțul meu», sau «nu-mi vorbi de asta». De fapt, avem de-a face cu oricine, adre-sîndu-se oricui” (*ibidem*, p. 119).

Lentila scriiturii macroscopiază deci în *L'Usage de la parole* cuvinte în acțiune, (*la parole*), încercînd o provizorie izolare a lor de orice ar putea distorze privirea: „aparență” de personaj, dar și subiectul, intrigă, povestirea. „Socialul este precizat doar ca punct de plecare”, nuanțează Nathalie Sarraute, continuînd, ca răspuns la o replică a Simonei Benmussa, care arată că în textul *Pentru un da sau pentru un nu* își vorbesc doi bărbați egali din punct de vedere social: „Da, pentru ca reacția să fie interesantă, altfel nu prezintă nici un interes. Dacă un superior îi spune «micuțul meu» unui inferior, sau un om mai în vîrstă unuia mai tînăr, «micuțul meu» poate suna ca o mingiere, și atunci intervine povestirea (*l'histoire*). Trebuie ca «micuțul meu» să acționeze în interiorul unui spațiu din care au fost evacuate influențele exterioare. Trebuie, ca pentru o experiență chimică, să fie create condițiile necesare, o anumită temperatură, o anumită lumină etc... pentru ca acțiunea să aibă loc numai între două conștiințe... *Interesant aici este cuvîntul «micuțul meu» nu conștiințele ineseși*” (*ibidem*, p. 121, subl. ns.).

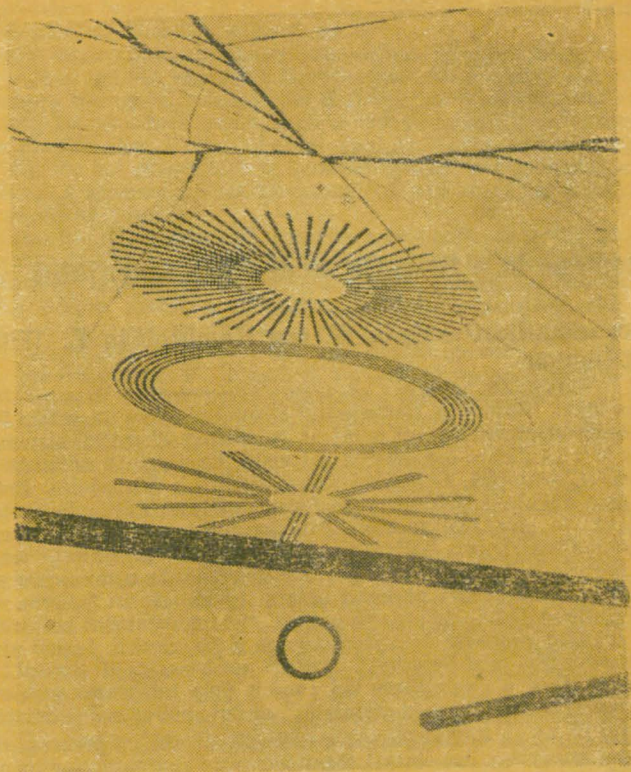
Asemenea afirmații, ce uneori par a veni de-a dreptul din Zola, avînd, dată fiind convingerea interioară cu care sînt rostite, un aer ușor desuet (pe care nu ne putem împiedica a-l remarca), introduc de iluzia scientistă pe care se sprijină, ne atrag implicit atenția asupra locului particular deținut de *L'Usage de la parole* în creația scriitoarei. Din cîmpul cercetării este evacuat tot ceea ce, cu începere chiar din *Tropisme*, constituia obiectul predilect al investigației (personajul, povestirea, sîpuse unei dezarticulări în vederea unei noi articulări), sau, am spune mai curînd, *aproape* tot, căci un asemenea proiect nu poate ajunge niciodată la obținerea vidului ideal către care tinde, cuvintele coagulîndu-se totdeauna în mintea și afevliivitatea cititorului, fie și numai în frînturi de personaj sau de povestire.

Intenția aceasta radicală din *L'Usage de la parole* de a examina sub microscop vorbe-obiecte situate într-un spațiu și un timp neutre, neutralizate de scriitorul însuși în vederea obținerii condițiilor optime pentru desfășurarea „experienței”, o duce pe Nathalie Sarraute nu atît către noi descoperiri, cît către noi confirmări, printr-o abordare dintr-un alt unghi (dar asemenea demers și rezultatele lui nu înseamnă tocmai o descoperire nouă?) a vechilor ei teme-obsesii. Una dintre ele, centrală, credem, este asimilarea propriei sale căutări cu cea a poetului, a propriei sale scriituri cu poezia. „Trebuie să existe în ceea ce faci ceva necunoscut care se caută pe sine, care își caută cu greu o formă proprie, [...] este tocmai munca unui poet: aceea de a găsi forme noi [...] poezii care înseamnă ceva pentru mine sînt toți poeți care au o formă proprie” (*ibidem*, p. 116). „Orice poezie încearcă să aducă în

exterior, în limbaj, ceva ce nu este numit, care abia de poate fi spus. Acest tremur al indicibilului face ca poezia să fie poezie. [...] Este lupta continuă dintre senzația ce trebuie păstrată ca atare, ce trebuie introdusă în cuvinte, cuvinte care o încremenesc, o deformează, o dilată, este lupta continuă dintre forța limbajului care ia cu el și distruge senzația, și senzația care, la rândul ei, distruge limbajul. . . . Limbajul trebuie să supraviețuiască în ciuda senzației care trece prin el și îl deformează, după cum senzația trebuie să supraviețuiască în ciuda limbajului care o exteriorizează, o înfrumusețează etc. Întreaga literatură este implicată aici. . . . Iată în ce constă întregul travaliu. În orice caz, întregul travaliu al poeziei" (*ibidem*, p. 129).

Nu există senzație sau cuvânt frumoase, poetice în sine, literare în sine, poetică, frumoasă e doar adecvarea dintre o senzație nouă și o formă nouă de limbaj. Prin stabilirea unor diferențe repetat confruntate, prin aproximări succesive care operează în regim omogen asupra a ceea ce este de obicei socotit de ordinul heterogenului, discursul curent și cel literar, proza și poezia — Nathalie Sarraute află, încă o dată, în *L'Usage de la parole* (dar cu câtă decizie își circumscrie ea aici domeniul investigat și efectul investigării!), că poeticul este un atribut al literaturii în excelența ei.

**Marcel Duchamp (1941). *Le temoins oculistes*
(Muzeul de Artă din Philadelphia)**



CINCI DIRECȚII CARDINALE

Prolegomene la o filosofie modernă a limbajului

Momente semnificative de la W. von Humboldt la L. Wittgenstein și M. Heidegger

Ideea unei filosofii a limbajului, a unui demers teoretico-filosofic în studiul limbii și al limbajului a intrat în stadiul abordării sistematice prin întâlnirea fericită dintre conceperea activistă, de sorginte criticistă a gândirii și conceperea semiotică, indeosebi structuralistă a limbajului. Prin aceasta gândirea este angajată și dincolo de forma universalității abstracte (ca „inteligibilitate” în sine), își sporește funcționalitatea prin contextualizare în sisteme semantice riguros delimitate (ale științelor, mai ales), iar limba își sporește propria valoare prin conjugarea funcției de comunicare cu cea de participare la configurarea planului ideatic (și valoric în genere). Sintagma „limbă și gândire” devine definitorie pentru un comportament cultural modern, marcând profund procesul de autonomizare a lingvisticii, logicii și filosofiei. Căci restructurarea acestora după formele universalității (sensul, valoarea, indeosebi) produce o diferențiere sui generis prin integrare: valoarea lor se afirmă ca atare numai în coordonatele sistemului cunoașterii și creației umane.

Studiul limbii ca limbaj (formă a culturii) intensifică preocupările pentru asocierea (și disocierea, totodată!) între semantic și ideatic, iar primul angajament extralingvistic nu poate fi altul decît cel logic, care, prin forța lucrurilor (dată fiind semnificația cognitivă a formelor logice), devine teoretico-gnoseologic. Și aceasta intrucît — așa cum preciza Frege — „nu ne poate niciodată interesa numai semnificația unei propoziții, dar nici gîndul singur; căci acesta nu duce la cunoaștere, ci numai gîndul împreună cu semnificația sa, adică valoarea sa de adevăr” (G. Frege, *Sens și semnificație* (1892), în vol. *Logică și filosofie*, Ed. politică, 1966, p. 64). Este vorba astfel de ceea ce înscrie limba în planul universalității proprii sferei umanului, dincolo de funcțiile ei de semnificație, comunicare ș.a., anume participarea la realizarea cunoașterii și a adevărului.

De aci și complementaritatea studiului lingvistic al limbii cu cel logic și filosofic. Ca fapte (reale) și ca „fapte” (în teorie), „faptele de limbă” implică dimensiunea universal-valabilului, lingvisticitatea (așa cum „faptele științifice” implică „științificitatea”) și, ca atare, punerea lor în știința limbii (chiar în teoria generală) ca „obiecte” necesită o întemeiere prin punerea obiectului ca *obiectualitate* (ontologic) și ca valabilitate (logic). În unitatea

demersului lingvistic cu cel logic și filosofic, studiul limbajului își dezvăluie valențe aplicative multiple: în dezvoltarea logicii și metodologiei cunoașterii, a filosofiei științei, filosofiei culturii ș.a.

Reflecția asupra limbajului are îndelungate tradiții, fiind, după cum s-a observat — „tot așa de veche ca și reflecția despre ființă. Pentru primele reflecții asupra întregului lumii, limba și ființa, cuvântul și sensul nu se despășiseră, mai apăreau încă într-o unitate indestructibilă” (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I: *Die Sprache* (1923), 4. Aufl., Darmstadt, 1964, p. 55). De aci și credința în puterea magică a cuvântului, exprimată în formula „La început a fost Cuvântul”, și atît de exemplar în *Logos*-ul vechilor gînditori greci.

Ridicarea la „universalitate”, cucerire prin excelență a gîndirii moderne, legată organic de descoperirea *Cogito*-ului cartezian, apoi de „subiectivitatea transcendențială” kantiană, a avut consecințe nebanuite pentru evoluția concepțiilor despre limbă, condiționind: a) despărțirea cuvîntului de ființă și punerea lui ca o *caracteristica universalis* (Leibniz); b) apariția sensului și dincolo de „înțeles al cuvîntului”, ca „modul în care este dat obiectul” („die Art des Gegebenseins”, Frege) și legarea lui de semn și simbol.

În alți termeni, pe de o parte consacraarea ideii de convenție, pe de alta, — ideea prezenței active a limbii în realizarea cunoașterii. Și aci rolul istoric al „revoluției modului de gîndire”, punerea sistematică de către Kant a principiului autoactivității gîndirii în cunoaștere. „Primul care a demonstrat triumful isoscel (fie că s-a numit Thales sau altfel) — scrie Kant — a avut o revelație; căci el a găsit că nu trebuie să urmărească cu atenție ceea ce vedea în figură sau chiar simplul concept al ei și să învețe așa-zicînd din acestea proprietățile ei, ci că trebuie s-o producă prin ceea ce el însuși gîndește și reprezenta în ea apriori prin concepte (prin construcție) (subl. n.) și că, pentru a ști ceva sigur *a priori*, el nu trebuie să atribuie lucrului decît ceea ce rezultă în mod necesar din ceea ce a pus el însuși în lucru, în conformitate cu conceptul său” (Imm. Kant, *Critica rațiunii pure* (1781), Ed. Științifică, București, 1969, p. 21). Această schimbare „trebuie atribuită unei revoluții pe care a înfăptuit-o fericita idee a unui singur om într-o încercare de unde pornind calea care trebuia urmată nu numai putea fi greșită” (*Ibidem*), o „revoluție a modului de gîndire” (Donkart), ale cărei consecințe nu au întîrziat să se manifeste. Așa cum observă M. Heidegger, este vorba de „aceea modalitate a reprezentării pe care Kant o numește metodă transcendențială” și care „aparține modalității în care obiectele pot să fie pentru noi obiecte. Marcată ca obiectualitate, ființa se prezintă într-o modalitate cu totul nouă” (*Der Satz vom Grund*, G. Neske, Pfullingen, 1957, p. 148).



Ideea naturii productive a gîndirii a influențat în mod hotărîtor concepția lui *Wilhelm von Humboldt* (1767—1835), care împreună cu Fr. Bopp și J. Grimm a pus bazele studiului comparativ-istoric al limbilor, fiind interesat în mod special de probleme de filosofia limbajului (Al. Graur/L. Wald, *Scurtă istorie a lingvisticii*, Ed. a III-a, E.D.P., București, 1977, p. 87).

Activismul criticist este prezent la Humboldt în propunerea conceptului central al teoriei sale: „formă interioară a limbii” (*innere Sprachform*). „Limba — precizează el — este organul formator al ideilor (*das bildende Organ des Gedanken*). Desfășurîndu-se în plan spiritual, interior, instructivă fără

urme, activitatea intelectuală se exteriorizează și devine perceptibilă pentru simțire prin sunet și discurs. Ea și limba sînt de nedespărțit, fiind și în sine marcată de necesitatea de a intra în conexiune cu limbajul sonor; altfel gîndirea nici nu poate să dobîndească claritate, nici reprezentarea să ajungă la concept" (W. von Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, în: *Schriften zur Sprache*, hrsg. von M. Böhler, Reclam jun., Stuttgart, 1973, p. 45. *Über die Kawisprache auf der Insel Jawa* (3 vol., postum 1836—1840), a cărei introducere teoretică, folosită aci cu titlul scurt, poartă un titlu cam baroc: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*). „Forma sonoră este expresia pe care limba o creează pentru idee"; mai cu seamă ea „fundează deosebirea limbilor", deoarece „numai sunetul efectiv configurat constituie limba, permite o mai largă multiplicitate a deosebirii decît forma interioară, care poartă cu sine în mod necesar mai mult identitatea" (W. von Humboldt, *Einleitung*..., p. 76, 78).

„*Innere Sprachform*" aduce astfel limbajul și sensurile unei limbi, care „nu este o operă finisată ca lucru (*Ergon*), ci procesualitate, activitate (*Energie*), dispoziție creatoare, adevărata ei definiție putînd astfel să fie numai una genetică: este tocmai munca mereu reluată a spiritului care face din sunetul articulat expresia unui gînd"; „altîi în cuvîntul separat cit și în discurs, limba este un act, o faptă cu adevărat creatoare a spiritului, act prezent în fiecare limbă într-o modalitate determinată sub toate aspectele ca individuală" (*Ibidem*, p. 36, 165). Tocmai de aci dependența limbii de contextul comunicativ, de colectivitățile umane, îndeosebi națiunile, și a gîndului articulat în sunet de viziunea acestora asupra lumii. Căci, preciza Humboldt, „deosebirea limbilor constă în forma lor, iar aceasta se află în cea mai strînsă legătură cu forța internă ce străbate într-un anumit moment creația sau noua concepție" (*Ibidem*, p. 44).

Prin conceperea unității dintre limbă și gîndire, Humboldt a pus în evidență valoarea proprie a limbii și acțiunea inversă, a limbii asupra gîndirii. Ca o alternativă la cunoscuta „*Erkenntniskritik*" a lui Kant, el oferă o „*Sprachkritik*", de fapt programul unei teorii generale a limbajului în unitatea lingvistică și a filosofiei, al unei concepții cu adevărat moderne despre limbă și limbaj.

În acest context, cercetări mai recente au căutat în „*innere Sprachform*" sursele „competenței lexicale", chiar ale competenței în sensul „gramaticii generative", numite „*generative rules*" ale lui N. Chomsky reluînd „legile producerii" de la Humboldt (Maria-Elisabeth Conte, *Semantische und pragmatische Ansätze in der Sprachtheorie W. von Humboldts*, în: H. Parret (ed.) *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistic*, W. de Gruyter, Berlin/New York, 1976, p. 621). Se poate adăuga la aceasta conceperea limbii ca sistem dinamic, importanța conexiunilor și a contextualizării, precum și punerea limbii cunoașterii și comprehensiunii lumii ca limită a specificului structural al limbii în care se fauresc gîndurile și proiectele cognitive și acționale umane. Urmărirea formulare a lui Humboldt poate sta ca un motto la o concepere modernă a limbii și limbajului: „Inteligibilitatea și limba permit și fac necesare formele corespunzătoare numai în opoziție reciprocă. Limba este oarecum fenomenul exterior al spiritului popoarelor; limba acestora este spiritul lor, iar spiritul lor — limba lor, fără a le putea însă gîndi cu totul identice" (W. von Humboldt, *Op. cit.*, p. 32—33).

Discutarea temelor limbă și limbaj, limbă și vorbire, și mai ales, „limbă și gândire” — sintagmă definitorie pentru configurarea unei filosofii a limbajului —, intră într-un nou stadiu cu prilejul unei duble înnoiri: a lingvisticii prin reconstrucția ei semiotică (Saussure) și a logicii prin teoria sensului (de la Frege la Wittgenstein și Carnap, și la noua „semantică a lumilor posibile”) și resemnificarea tuturor acestora în ceea ce s-a numit un „linguistic turn”: limbajul ca unic obiect de studiu teoretico-filosofic, dar în perspectiva „angajamentelor ontologice” ale logicii.

Conceperea semiotică a limbajului, care a influențat în mod hotărâtor evoluția unei filosofii a limbajului, se leagă de opera lui *Ferdinand de Saussure* (1857—1913), întemeietorul lingvisticii cu adevărat moderne: lingvistica structurală. *Cursul de lingvistică generală* (întinut între 1907—1910 la Universitatea din Geneva) asimilează o întreagă tradiție a logicii (Aristotel, scolasticii, Descartes, Gramatica de la Port-Royal ș.a.) și lingvisticii (W. von Humboldt, H. Paul, A. Noren, A. Marty ș.a.), propunând structuralismul lingvistic, al cărui merit principal „constă mai puțin în formularea deosebirii *langue* — *parole* (am putea adăuga și a deosebirii *sincronic* — *diacronic*) și mai mult în faptul că pune în lumină relațiile din cadrul sistemului lingvistic, relații determinate ca opoziții” (E. Coșeriu, *Einführung in die strukturelle Linguistik*, Tübingen, 1968, p. 20).

Ideea noii concepții despre natura semiotică a limbii și organizarea elementelor ei într-un sistem este formulată lapidar de Saussure însuși: „limba este un sistem al cărui termeni sînt solidari și în care valoarea unuia din termeni rezultă din prezența simultană a celorlalți” („*la langue est un système dont tous les termes sont solidaires et où la valeur de l'un ne résulte que de la présence simultanée des autres*”) (F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* publiée par Ch. Bally et A. Sechehaye, avec la collaboration de A. Redlinger, Paris, 1916, Payot, Paris, 1971, p. 159).

În acest context intervine și definirea limbii: „Ce este limba”? Pentru noi, ea nu se confundă cu limbajul; este adevărat, ea nu este decît o parte determinată, esențială a acestuia, este totodată un produs social al facultății limbajului și un ansamblu de convenții necesare, adoptate de organismul social pentru a permite exercitarea de către indivizi a acestei capacități” (F. de Saussure, *Op. cit.*, p. 25). Pe cînd *limbajul* este „multiform și eteroclit”, nu se lasă cuprins „în nici una dintre categoriile de fapte umane”, *limba* este o totalitate în sine și un principiu de clasificare” și, de aceea „*trebuie să ne plasăm mai întîi pe terenul limbii și să o luăm ca normă pentru toate celelalte manifestări ale limbajului*” (*Ibidem*).

Ca „un obiect bine definit în ansamblul eteroclit al faptelor de limbaj”, *limba* „se poate localiza în porțiunea determinată de circuitul în care o imagine auditivă vine să se asocieze cu un concept”, este un *sistem de semne*, (subl. n.) în care esențială rămîne doar unirea sensului și a imaginii acustice, cele două părți ale semnului fiind în mod egal de natură psihică (*Ibidem*, p. 31, 32).

Delimitată astfel în „ansamblul faptelor sociale”, *limba* „este clasabilă printre faptele umane, în timp ce limbajul nu este”; totodată, *limba* „nu este o funcție a subiectului vorbitor, ci produsul pe care individul îl înregistrează în mod pasiv”, pe cînd *vorbirea (la parole)* constituie „un act individual e voință și de inteligență, în care distingem: 1° combinațiile prin care subiec-

tul vorbitor utilizează cadrul limbii pentru a-și exprima gândirea personală; 2° mecanismul psiho-fizic ce-i permite exteriorizarea acestor combinații (*Ibidem*, p. 33, 30, 31). Întrucât ca „sistem de semne” limba este „o instituție socială”, lingvistica însăși poate să fie concepută ca o parte a unei „științe generale” care „studiază viața semnelor în cadrul vieții sociale”, știință pe care „o numim *semiologie* (de la grecescul *sêmeion*, «semn») și care ne învață în ce constau semnele și ce legi le guvernează” (*Ibidem*, p. 18).

Principalele rezultate ale *Cursului* lui Saussure se pot centra în jurul distincțiilor: limbaj (*langage*) și limbă (*langue*); limbă și vorbire (*langue et parole*), într-o concepție semiotică în care semnul lingvistic unește „un concept și o imagine acustică” sau, păstrind „cuvântul *semn* pentru a desemna totalitatea” înlocuim „concept și imagine acustică” prin „semnificat și semnificant” (*signifié et signifiant*), termeni ce prezintă avantajul „de a marca, opoziția care îi separă fie între ei, fie de totalitatea din care fac parte” (*Ibidem* p. 98, 99). Asocierea *signifié-signifiant* este guvernată de două principii: „arbitrariul semnului lingvistic” și „caracterul linear al semnificantului”, principii ale „oricărui studiu de acest gen” (adică semiotic). Aci termenul „arbitrar” nu trebuie să ducă însă la ideea „că semnificantul ar depinde de alegerea liberă a subiectului vorbitor”, întrucât „nu stă în puterea individului de a schimba ceva în cazul unui semn o dată stabilit într-un grup lingvistic”, adică „vrem să spunem că el este *nécessité*, arbitrar în raport cu semnificantul în sensul că nu are cu acesta nici o legătură naturală în realitate” (*Ibidem*, p. 100, 101, 103). „Principiile” pun și mai mult în lumină faptul că „valorile emană din sistem”, prin „raporturile lor cu ceilalți termeni ai sistemului, „caracteristica” lor fiind aceea „de a fi ceea ce celelalte nu sînt” (*Ibidem*, p. 162).

De fapt, înțelegerea caracterului convențional al semnului lingvistic marchează un moment de cotitură atât în istoria lingvisticii, cît și a filosofiei limbajului. Numai astfel s-a depășit naturalismul lingvistic, limba apărînd ca o „instituție umană”, un produs social.

Așa cum s-a precizat, afirmația că faptele de limbă sînt «arbitrare» sau «convenționale» trebuie înțeleasă în sensul că „nu este lingvistic cu adevărat decît ceea ce poate diferi de la o limbă la alta”; spre deosebire de vorbire, care „nu face decît să concretizeze organizarea limbii” (A. Martinet, *Elemente de lingvistică generală*, 1967, Ed. Științifică, București, 1970, p. 40, 46). Convenționalitatea semnului lingvistic pune limbajul în comunitate cu activitățile umane, cu celelalte „forme simbolice” (forme ale culturii, după E. Cassirer).

De unde și semnificația revoluționară a conștientizării limbii ca sistem de semne, sistem comparabil cu oricare alt sistem semiotic. Așa cum s-a subliniat, Saussure se situează între pionierii semioticii, contribuind la dezvoltarea unei „conștiințe semiotice” (U. Eco, *Tratat de semiotică generală*, Edit. Științifică, București, 1982, p. 26, 27) și oferind principalul model lingvistic al semioticii. Folosirea noțiunii de semn rămîne actuală chiar și în condițiile adoptării termenilor „cod” și „mesaj”, sub impactul teoriei informației (P. Miclău, *Semiotica lingvistică*, Ed. Facla, Timișoara, 1977, p. 16, 18). Elaborările *Cursului* determină în istoria lingvisticii și a semioticii ca atare un veritabil „turn”, comparabil ca semnificație numai cu intrarea, prin Peirce și Frege, logicii într-un stadiu cu adevărat modern (Mai pe larg despre semnificația operei lui F. de Saussure în: Al. Boboc, *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, Ed. politică, București, 1983, p. 74, 81).

În esență procedură analitică, cumva în perspectiva stilului analitic de gândire, structuralismul lingvistic cunoaște, prin opera lui *Edward Sapir* (1884—1939) și o formă americană, legată de etnolingvistică, direcția numită „mentalistică” (Vezi: Al. Graur, L. Wald, *Op. cit.*, p. 224 urm.), care pune în prim plan cercetarea raporturilor limbii nu numai cu modul de gândire, ci și cu modul de comportare al vorbitorilor.

Abordarea structuralistă, în mai mare măsură psihologizantă decât la Saussure, rezultă din teza: „în aspectul ei intern, limba ca structură este amprenta gândirii”, (Ed. Sapir, *Language. An Introduction to the Study of Speech*, Harcourt, New York, 1921, p. 22, 55), elementele fonetice avind o valoare psihologică. Amintește de Saussure și ideea că, în sistemul de sunete dintr-o limbă, fiecare termen se caracterizează atât printr-o anumită articulare (și imaginea acustică ce-i corespunde) cât și printr-o anumită „distanță psihologică” față de ceilalți termeni ai sistemului (E. Sapir, *Sounds Patterns in Language*, în: „*Language*”, I, p. 37 urm.) ceea ce ține de natura limbii ca formă de comportament, funcția esențialmente de simbolizare pe care o are limba.

Într-un plan mai larg al studierii raporturilor dintre lingvistică, antropologie și psihologie socială, Sapir argumentează tezele despre limbă ca produs social și funcție a culturii, expresie a tendinței oamenilor de a cunoaște și stăpîni medii înconjurător. Și alte câteva idei ale lui Sapir sintetizează tradiția cercetării moderne a limbii și produc unele noi deschideri. Dintre acestea menționăm: limba este implicată în toate formele activității umane, fiind un sistem de simboluri ce actualizează cunoașterea și înlesnește comunicarea; componentele oricărei limbi au valoare în măsura în care comunitatea lingvistică le-a acceptat ca simboluri de referință; limba modelează imaginea lumii, interpretarea acesteia, are, deci, un rol în cunoaștere, în știință.

În alți termeni, Sapir rămîne semnificativ pentru unirea tradiției activiste-cognitiviste cu teoria modernă a limbii ca sistem de semne cu forță totodată de simbolizare și de anticipare (limbile ca „tipare de comportare”) a comportamentelor și acțiunilor, a creației culturale. Dincolo de structuralismul european, Sapir extinde teoria modelării structurale și la conceperea fenomenelor culturale.

Continuînd elaborările lui Frege, Peano și B. Russell, îndeosebi programul celebrei *Principia Mathematica* (1910—1913) a lui B. Russell și A. N. Whitehead de reconstrucție a matematicii și a logicii, *Ludwig Wittgenstein* (1889—1951) a situat tot mai hotărît în centrul preocupărilor teoretice studiul limbajului, contribuția sa în istoria semioticii și a semanticii logice fiind hotărîtoare pentru dezvoltarea logicii moderne. Întrucît Wittgenstein a dezvoltat „două filosofii diferite, dintre care cea de a doua (este vorba de lucrarea postumă, 1952, scrisă între 1945—49, *Philosophische Untersuchungen*, care a accentuat cunoscutul „linguistic turn” în filosofia contemporană — n.n) nu poate fi înțeleasă ca o continuare a celei dintîi”, s-a convenit ca „filosofia dezvoltată în «*Tractatus*» să fie desemnată ca filosofia lui Wittgenstein I” (W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 6. Aufl., A. Kröner, Stuttgart, 1978, p. 524).

Aplicind și dezvoltind ideea lui Russell de „construcție logică” (logica reprezintă, după Russell, „esențialul în filosofie”, iar „construcția logică” este metoda, procedeul ce se aplică și în filosofie, este metoda analizei logice a limbajului), Wittgenstein dă un nou impuls cercetărilor limbii ca obiect al logicii și, în genere, analizei logice a limbajului (natural și formalizat). *Tractatus logico-philosophicus* (1921) — precizează Wittgenstein — „tratează probleme filosofice și arată că punerea acestora se bazează pe o greșită înțelegere a logicii limbajului nostru. S-ar putea expune întregul sens al cărții în cuvintele: despre ceea ce nu putem vorbi, e mai bine să tăcem... Cartea vrea astfel să traseze limite gândirii, mai exact, nu gândirii, ci expresiei gândirii... Limita poate să fie trasată însă numai în limbă, iar ceea ce se află dincolo de limită este pur și simplu fără sens” (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, în: *Schriften* 1, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1980, p. 9.).

Ideea „tăcerii” reapare în forma propoziției a 7-a: „Despre ceea ce nu putem vorbi să tăcem” (*Ibidem*, p. 83). Între aceste două tăceri (sau două momente ale prezentei „tăcerii”) se află studiul a „două probleme fundamentale anume: (1) care este esența logicii? și (2) cum se raportează limba la lume?... Logica, limba și lumea — iată cele trei probleme fundamentale ale *Tractatus-ului*” (K. T. Fann, *Die Philosophie Ludwig Wittgensteins*, List Verlag, München, 1971, p. 16). „Tăcerea”, cumva referențială, anunță implicațiile (ceea ce logic s-ar numi „angajamentele”) ontologice ale acestei cărți, al cărei sens „este unul etic”, ea fiind alcătuită, preciza Wittgenstein, din două părți: „dintr-una aci de față și alta pe care nu am scris-o încă, tocmai această a doua parte fiind adevărată” (L. Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, hrsg. von H. von Wright, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1969, f. 35). „Tăcerea” implică astfel conștiința limitei și este de două ori semnificativă: ca formă de desemnare a inexprimabilului și ca formă a prezenței limitei „expresiei gândirii”, adică limbajului. Wittgenstein caută să definească astfel „limitele absolute ale limbajului, așa după cum Immanuel Kant își propusese să definească limitele absolute ale gândirii”. De aceasta „critica rațiunii pure ajunge critică lingvistică, ducind până la capăt și vechea critică nominalistă a limbajului” (J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982, p. 243). Prin aceasta se ajunge la „revizuirea concepției aristotelice și raționaliste a limbajului și a propoziției”, depășindu-se totodată „scepticismul lingvistic” (T. de Mauro, *Ludwig Wittgenstein. His Place in the Development of Semantics*, D. Reidel, Dordrecht-Holland, 1967, p. 27, 37).

Tractatus-ul aduce în esență o nouă concepție a limbii și a limbajului, axată pe distincția între funcția limbii și structura limbii: „Ne făurim tablouri despre fapte”; „Tabloul (*Bild*) este un model (subl. n.) al realității”; „Ceea ce trebuie să aibă tabloul comun cu lumea... este forma sa de redare (*Abbildung*)”, care însă „nu reproduce tabloul, ci doar îl arată” (L. Wittgenstein, *Tractatus...*: 2.1; 2.12; 2.17; 2.172; în: *Schriften* 1, p. 14, 15, 16). „Tabloul” este un „concept cvasimatematic abstract” ce susține „teoria semnificației și a adevărului propoziției” (W. Stegmüller, *Hauptstromungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. I, 6. Aufl., A. Kroner, Stuttgart, 1978, p. 549).

Ca „tablou al realității”, propoziția este „un model al realității, așa cum noi ni-l gândim” și, ca urmare, ca „totalitate a propozițiilor”, limba se află numai „într-o relație internă reproducătoare (*abbildende*)” față de lume, așa cum se află „discul fonografului, ideea muzicală, notele, undele sonore”

(L. Wittgenstein, *Tractatus* ...: 4.001; 4.01; 4.014; în: *Op. cit.*, p. 25, 26, 27). Căci „posibilitatea tuturor simbolurilor, a întregii capacități a modalităților noastre de expresie rezidă în logica reproducerii” și „pentru a înțelege esența propoziției, trebuie să ne gândim la scrierea hieroglifică, care reproduce faptele pe care le descrie, din ea rezultând alfabetul fără a pierde esențialul reproducerii” (*Ibidem.*, 4.01; 4.016; p. 27).

Teoria „tabloului” este astfel o teorie a gândirii, a cărei semnificație privește numai „actele spirituale” ce se pot exprima în propoziții. Precizând că Wittgenstein „avea dreptate atunci când pune accent pe structură”, Russell sublinia totodată dificultatea: această teorie „conține baza unui curios gen de misticism logic”, întrucât „forma pe care o propoziție adevărată o împărtășește cu faptul corespunzător poate fi numai arătată” (B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961, p. 141). Dar, continuă celebrul logician, „dacă în orice limbă există ceva ce ea nu poate să exprime, este oricând cu putință să construim un limbaj de ordin superior, care permite să spunem acest ceva” (*Ibidem.*).

Ideea a ceva ce nu poate să exprime o limbă, precum și a posibilității de a construi „un limbaj de ordin superior” aduc în atenție dificultatea metalimbajului, a acceptării sau neacceptării lui. În acest sens s-a vorbit de „metalingvisticitatea tragică” a *Tratatului*, care se zbate „între conștiință fără iluzii a secundarizării filosofiei și a atașementul puternic la suveranitatea logოსului filosofic antic”, mai exact „desfășurarea unui *metalimbaj metafizic* este în cele din urmă negată în folosul tăcerii preferate unei practici filosofice secundare” (G. Hottois. *Pour une métaphilosophie du langage*, J. Vrin, Paris, 1981, p. 29).

Este ceea ce spune însuși Wittgenstein: „Adevărata metodă a filosofiei ar fi ca atare următoarea: a nu spune nimic decât ceea ce poate fi spus, adică propozițiile științelor naturii... iar atunci, de fiecare dată când cineva ar vrea să spună ceva metafizic, să i se arate că el nu a dat nici un fel de semnificație anului semne din propozițiile sale” (L. Wittgenstein, *Op. cit.*, 6.53 p. 82). Deși susține ideea naturii referențiale a limbajului, aceasta funcționează exclusiv în discursul științelor naturii: Filosofia ca atare este exclusă din discursul cu sens: „orice filosofie este «critica limbajului»” (*Sprachkritik*); scopul filosofiei îl constituie clarificarea logică a gândurilor... Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate. O operă filosofică constă în principal din clarificări” (*Ibidem.*, 4.0031; 4.112, p. 26, 31).

Dincolo de acestea, *Tractatus*-ul aduce o contribuție epocală în istoria semioticii și a semanticii logice inițială de Frege și Russell. Această contribuție se leagă structural tocmai de unitatea de structură între limbaj și gândire și de semnalarea posibilității metalimbajului. Așa cum preciza Russell, „teza cea mai importantă în doctrina lui Wittgenstein” s-ar putea formula pe scurt astfel: „pentru ca o propoziție anumită să afirme sau să nege un anumit fapt, trebuie să fie ceva comun între structura propoziției și structura faptului... Ceea ce este comun între propoziție și fapt nu poate, după cum afirmă el, să fie spus prin limbă, ci, după modul său de expresie, doar să fie arătat; căci tot ceea ce putem spune are în mod necesar aceeași structură” (B. Russell, *Vorwort zum Tractatus*..., în: L. Wittgenstein, *Schriften. Beiheft 1*, 2. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt, a.M., 1972, p. 69).

În alți termeni, structura lingvistică în care spunem ceva nu poate să fie ea însăși spusă, sau: nu putem „spune” limbajul în care spunem ceva. De unde și necesitatea metalimbajului, pe care Wittgenstein l-a pus ca difi-

cultate, dar ca necesar. Totodată el păstrează distincția între limbă și gândire într-un izomorfism structural, funcțional, așa cum o arată aforismele 5.60; 5.61; 5.62: „limitele limbii mele sînt limitele lumii mele: „logica umple lumea, limitele lumii fiind și limitele ei“; „lumea este a mea, aceasta se arată în faptul că limitele limbii (singura pe care eu o înțeleg) sînt limitele lumii mele“. Limita are astfel două înțelesuri: (1) limitele „limbii mele“ și (2) limitele logicii. Cele două limite nu coincid, deoarece limba în care exprim „lumea mea“ este limba mea, pe cînd limitele logicii nu sînt ale mele.

În ultimă instanță, procedul lui Wittgenstein poate fi luat drept un *criticism* sui generis aplicat la studiul limbajului, fără adevărurile *a priori* însă și fără temeuri „transcendental“. *Tractatus* sugerează astfel o nouă întrebuintare a ideii critice aplicînd-o în contextul mișcării neopozitiviste ce se originează mai mult la D. Hume decît la Kant. Ca și limitele gândirii, limitele limbii au caracter de necesitate și, ca atare, ele trebuie să fie trasate de logică, critica limbajului fiind astfel și o critică indirectă a gândirii.

Depășind analiza tradițională, legată structural de gnosologismul modern, Wittgenstein situează în centrul reflecției problema valabilității limbajului, a contribuției acestuia în realizarea cunoașterii, în delimitarea structurilor sintactice și semantice ale acesteia. Critica imperfecțiunilor limbajelor naturale și încercarea de a construi un limbaj logicește perfect au contribuit în mod substanțial la instituirea distincției de esență dintre cunoașterea științifică și cunoașterea comună. Principalele rezultate ale *Tractatus*-ului converg însă, în direcția elaborării principiilor simbolismului și ale unei concepții moderne despre rolul activ al limbii în realizarea cunoașterii și științei ca atare.

În opera tirzie a lui Wittgenstein (după 1945, în formula: *Philosophische Untersuchungen*, 1952), analiza logică a limbajului este extinsă la limbajul comun. Sub influența a ceea ce s-a numit „*Wittgenstein II*“, s-a intensificat activitatea școlii de la Oxford, concretizată în ceea ce s-a numit „*linguistic turn*“, dominantă a gândirii anglo-saxone contemporane.

Cercetările filosofice mărlurisesc însă o ruptură cu teoria limbajului din *Tractatus* și orientarea spre o concepție „de o rigidă unilateralitate“, însoțită de o nouă filosofie prin care încearcă „o eliberare treptată de această interpretare“ (W. Stegmüller *Op. cit.*, p. 562). *Cercetări filosofice*, continuă autorul citat, rămîne însă „o capodoperă a prozei germane“ și, deși nu conține nici o „expresie tehnică“, este „una dintre cele mai grele lucrări din istoria filosofiei“ (*Ibidem*, p. 563, 564). În acest sens, noua carte a lui Wittgenstein conține mai mult „remarci filosofice“, „o mulțime de schițe de peisaj“, oferă „privitorului“ doar „un album“ (L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, în: *Schriften* 1, p. 285, 286).

Noua concepție asupra limbajului se opune concepției după care „orice cuvînt are o semnificație, iar aceasta este subordonată cuvîntului, este obiectul pentru care cuvîntul dă socoteală“ (*Ibidem*, p. 289). Este teoria „jocurilor de limbaj“ (*Sprachspiele*), după care semnificația (*Bedeutung*) este „întrebuintarea în limbă“ și privește orice cuvînt, întrebuintare dincolo de care nu poate trece nici logica și, cu atît mai puțin, filosofia: aceasta din urmă „nu poate atinge niciun întrebuintare faptică a limbajului, ci o descrie numai“, fără a putea să o fundamenteze, „travaliul filosofic“ reducîndu-se la „o îngrămădire de amintiri orientate de un anumit scop“ (*Ibidem*, p. 342, 345, 346).

Pe bună dreptate, Russell spune că Wittgenstein „a renunțat la ceea

ce talentul său realizase cel mai bine“, inventînd o teorie ce „face inutilă activitatea filosofică“ (B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, p. 269, 271). De fapt, Wittgenstein reduce funcțiile filosofiei la principiul pragmatic: „nu există o metodă a filosofiei, dar avem ca atare metode asemănătoare diferitelor teorii“ (L. Wittgenstein, *Op. cit.*, p. 347).

În virtutea teoriei „jocurilor de limbaj“, „vorbirea unei limbi este o parte a unei activități sau a unei forme a vieții“ și, ca urmare, „cuvîntul nu are nici o semnificație dacă nu este exprimat“ sau, mai complet: „pentru o mare clasă de cazuri de întrebuintare a cuvîntului «Semnificație», dacă nu chiar pentru toate cazurile întrebuintării sale, acest termen se poate explica astfel: semnificația unui cuvînt o constituie întrebuintarea lui în limbă“ (*Ibidem*, p. 300, 310, 311).

În acest sens, Wittgenstein descrie o „practică a întrebuintării limbii“: „unul pronunță cuvintele, iar celălalt acționează în conformitate cu aceasta; în învățarea limbii are loc însă următoarea desfășurare: cel care învață, denumește obiectele, adică pronunță cuvîntul atunci cînd profesorul arată, de exemplu, o piatră. În același sens și un exercițiu mai simplu: elevul repetă cuvintele pe care i le-a spus profesorul, ambele evenimente fiind identice sub raport lingvistic“ (*Ibidem*, p. 292). Tocmai de aceea, continuă autorul, „putem să concepem întregul curs al întrebuintării cuvintelor ca pe unul dintre acele jocuri prin care copii își însușesc limba maternă. Vom numi aceste jocuri, jocuri de limbaj“, iar „ansamblul: limba, și activitățile lingvistice cu care ea se împletește, tot «joc de limbaj»“ (*Ibidem*, p. 293).

Schimbarea concepției despre limbaj pune aci accent pe laturile pragmatice și pe contextul comunicării, influențînd considerabil cunoscuta „*ordinary language philosophy*“ și teoria „actelor de vorbire“ (*Speechacts*). Într-un alt plan: o „hermeneutică pe temelii wittgensteiniene“, în care „descrierea jocurilor de limbaj, ca unitate a întrebuintării limbajului, formeie vieții și deschiderii lumii trebuie să preia funcția comprehensiunii hermeneutice a intențiilor de sens“ (K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I: *Sprachpragmatik, Semiotik, Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, p. 367). Receptarea conceptului „*Lebenswelt*“ din fenomenologia husserliană a și condus apoi la o „regîndire a unității dintre semnificație și intenționalitate, așa cum o arată noile dezvoltări din cercetarea analitică a limbajului și acțiunii. Se vorbește astfel de o „cauzalitate intențională“, esențială pentru producerea și explicarea acțiunilor (J. R. Searle, *Intentionality and Its Place in Nature*, în: „Dialectica“. Vol. 38, Fasc. 2—3, 1984, p. 96, 97).



Un episod oarecum insolit în istoria filosofiei limbajului se leagă de opera lui Martin Heidegger (1889—1976), unul dintre cei mai influenți gînditori contemporani, a cărui concepție este dominată de tema „sensului ființei“ și „interpretarea timpului ca orizont posibil al oricărei înțelegeri a ființei“, (*Sein und Zeit* (1927), în: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 2, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1977, p. 3), încercare de a resemnifica gîndirea ontologiei și a metafizicii (filosofiei sistematice) în funcție de sfera umanului și, concret, de problematica omului contemporan, la care Heidegger se raportează cu mult realism, constatativ însă, fără a formula o soluție (Pentru caracterizare: Al. Boboc, *Filosofia contemporană*, EDP., 1982, p. 167—191).

„Nici o epocă — apreciază Heidegger — nu a avut într-o asemenea măsură ca cea prezentă conștiința omului, nu și-a pus știința despre om într-o asemenea modalitate capitivantă și pătrunzătoare cum o face epoca noastră... Înșă nici o altă epocă decît cea contemporană nu a știut atît de puțin ce este omul“ (*Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), 4. Aufl., V. Klostermann, 1973, p. 203). Chiar și mai tirziu (în „Interviu“ testamantar, 1966), autorul se situa în perimetrul sentimentului romantic al așteptării: „Filosofia nu va putea provoca nemijlocit nicidec o schimbare a stării actuale alumi. Numai un Dumnezeu ne mai poate salva. Unica posibilitate ce ne rămîne este de a pregăti în gîndire și poetizare (*Dichten*) o stare pentru apariția sau pentru absența lui... de a facilita trezirea unei stări pregătitoare pentru așteptare“ (*Nur noch ein Gott kann uns retten*). SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1976, în „Der Spiegel“, nr. 23, 1976, p. 209). De reținut însă că, pentru orientarea atee (în tradiție nietzscheană) a lui Heidegger, nu era vorba de „Dumnezeul creștin“, ci „cel de care vorbea Hölderlin sau chiar noul Dumnezeu“ în legătură cu care Nietzsche se neliniștea că, după două sau aproape două mii de ani, nu survenise încă“ (P. Aubenque, *Martin Heidegger, 1889—1976. In memoriam*, în „Les Etudes Philosophiques“, 3, 1976, p. 271). De unde și ideea că, deși „s-ar putea ca drumul gîndirii să meargă către tăcere“, deși „nu cunosc o cale de schimbare nemijlocită a stadiului actual al lumii“, totuși, „logic este omeneste posibilă o asemenea cale“, iar gîndirea e menită „să o trezească, să o clarifice, să o pregătească“ (M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 208, 212).

În acest context trebuie subliniată admirația pentru Holderlin: „Poezia lui Holderlin — spunea adesea Heidegger — este pentru noi un destin“ (*Hölderlins Dichtung ist für uns ein Schicksal*). Se adaugă la aceasta cultul „Grecilor“, care înseamnă pentru Heidegger „o gîndire inaugurală“ și un argument împotriva oricărei construcții „metafizico-teologice“ ce mută „destinul“ omului în transcendent. O „filosofie creștină“ ar echivala, de aceea cu o contradicție în termeni de tipul „fier lemnos“.

Filosofia — preciza Heidegger — este „știința despre ființă (*Sein*)“, aceasta fiind „unica și veritabila ei temă“ sau, „exprimat negativ, filosofia nu este știință despre fiind (*das Seiende*)“, ci despre ființă, este, așa cum sună expresia greacă, ontologie“ (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, în: *Gesamtausgabe*, II, Bd. 24, 1975, p. 3). Întrucît „ontologia este știința despre ființă“, iar „Ființa este totdeauna a unui fiind“, trebuie să indicăm această deosebire ca „diferență ontologică“ (*ontologische Differenz*), ca „despărțire între ființă și fiind“ (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, în: *Op. cit.*, p. 23). De fapt, preciza Heidegger, „din explicarea temelor ontologiei rezultă și necesitatea unei ontologii fundamentale, care are ca temă fiindul desemnat ca ontologic — ontic, anume *Dasein*-ul“ (*Ibidem*, p. 50).

Așa cum s-a observat, „ființă“ este înțeleasă de Heidegger ca „fond abisal“ (*Ab-grund*) — *Der Satz vom Grund*, 1957 — „confirmă identitatea ființei (*Sein*) și a fundamentului (*Grund*) întrucît nu gindeste ființa ca *Ab-Grund* decît în măsura în care ființa și fundamentul sînt tot una“; „libertatea de a-fi-în-lume, proiectînd o lume și înțelegînd ființa, semnaleză retragerea ființei care fundează fiindul dar nu este ea-însăși acest fiind“ (D. Panis, *La question de l'Etre comme fond abysal d'après Heidegger*, în „Les Etudes philosophiques“, 1, 1986, p. 77.70). Heidegger însuși spunea: „Înțelesul metodic al descrierii fenomenologice este explicitarea (*Auslegung*). Logosul-*ul* fenomenologiei *Dasein*-ului are caracterul unui *Êrmenenuein*, prin care înteli-

gibilitatea ființei (*Seinsverständnis*) ce aparține *Dasein*-ului arată sensul ființei ca atare... Fenomenologia *Dasein*-ului este astfel hermeneutică în sensul original al termenului" (*Sein und Zeit*, p. 59). Căci „comprehenziunea” (*Verstehen*) este „modul de a fi existențial al *Dasein*-ului” și privește „întreaga structurare a lui a fi-in-lume (*In-der-Welt-sein*); cea ce este ca atare articulat în sfera comprehensivă nîmîm sens (*Sinn*)”, un „existențial al *Dasein*-ului, nu un « dincolo », un « imperiu intermediar ». Sens are numai *Dasein*-ul, numai el poate să fie cu sens sau fără sens” (*Ibidem*, p. 51, 192, 201, 202).

Prin aceasta, hermeneutica se opune semanticii: sensul nu ține de „a fi valabil”, ci de structura umanului. Întrucît „structurile existențiale”, cele ce se pun în prezența sensului (sau nonsensului) sînt de două ori: fenomenologic (în descriere) și hermeneutic (în „Analitica *Dasein*-ului), interpretarea prin sens și semnificație încetează, a interpreta fiind însăși modalitatea de comprehensiune (*Verstehen*) a „*Dasein*-ului, a modului specific de a fi al omului”.

Pe un alt plan decît Wittgenstein, autorul celebrei *Sein und Zeit* introduce o nouă orientare în filosofia contemporană a limbajului. Dincolo de „limba instrumentală comună” și „cea a producerii științifico-tehnice”, Heidegger pune în valoare „limbajul poezilor și al gînditorilor”, prilejuind „o întregire necesară și o corectare a conceptului de limbaj tehnico-științific propriu filosofiei analitice, precum și lingvisticii structuraliste și esteticii lingvistice inspirate din această filosofie” (K. -O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 1, 1973, p. 271).

Concepția heideggeriană despre limbă și limbaj este prin excelență ontologică, în măsura, evident, în care urmează evoluția ontologiei sale: de la „ontologia fundamentală” (a *Dasein*-ului, modul de a fi uman din *Sein und Zeit* (1927) la ontologia limbajului poetic și a operei de artă (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 1936; *Der Ursprung des Kunst-Werks*, 1935-36) și studiul propriu-zis al limbii, esenței limbii și cuvîntului (*Unterwegs zur Sprache*, 1957). Faptul că avem a face cu un studiu filosofic al limbajului e marcat încă de timpuriu de teza: „Configurarea lingvistică este semn al semnificației, al sensului, semnificația, dimpotrivă e « semn » al obiectului... Întrucît sînt configurații (*Gebilde*) semnificative și purtătoare de sens, cuvîntul și propoziția trimit la domeniul obiectului” (M. Heidegger, *Die Kunst des Dichtens — ein Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916, în: *Frühe Schriften*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1972, pp. 273).

Limba, după Heidegger, constituie o dimensiune a ființării și totodată modalitatea revelării ființei. În acest sens pledează teza „limba este mult mai în stare decît noi de a gîndi și de a decide” (*Heraklit. Seminar Winter-Semester 1965/1967*, împreună cu E. Fink, V. Klostermann, 1970, p. 203) și, cu atît mai mult, textul de bază: „Limba este lăsatul de adîpost al Ființei” (*Die Sprache ist das Haus des Seins*) (*Scrisoare despre « unarism »*, în: M. Heidegger, *Originea operei de artă*, Editura Univers, București 1982, p. 321). De aceea, continuă, Heidegger, „se cuvine să gîndim esența limbii ca provenind din corespondența ei cu Ființa, și anume ca fiind această corespondență, adică lăcaș al esenței omului”; „căci limba este limba Ființei, așa cum norii sînt nori ai cerului” (*Ibidem*, p. 339, 367).

În limbajul specific din *Sein und Zeit*, „limba își are rădăcina în dispoziția existențială a revelării *Dasein*-ului, fundamentul ei existențial ontologic

fiind discursul (*Rede*)" (*Sein und Zeit*, p. 213). În raport cu celelalte „existențiale” originare — „sentimentul situației în lume” (*Befindlichkeit*) și „comprehensiunea” (*Verstehen*), modalitățile *Dasein*-ului întrucât este un „a fi-in-lume” (*In-der-Welt-sein*) —, discursul constituie „articularea înțelegerii (comunicării cu cineva), stă la baza explicitării (*Auslegung*) și enunțării”; prin discurs are loc „revelarea” (*Erschlossenheit*) lui „a fi-in-lume”, se exprimă „comunicarea” acestuia (*Ibidem*, p. 214).

Discursul și limba sînt astfel solidare în a exprima înțelegerea modalității de „a fi-in-lume” a *Dasein*-ului. Sub raport „existențial”, continuă Heidegger, „limba este discurs”, a cărui „funcție constitutivă” devine mai clară prin cele două „posibilități” ce aparțin „vorbirii discursive” (*redende Sprechen*): „ascultarea” (*Hören*) și tăcerea (*Schweigen*).

Atrage atenția, în acest context, studiul fenomenului „tăcerii”, alăt de prezent astăzi în semiotică și poetică. Așa cum s-a observat, „reflecția filosofică asupra limbii în termenii relației ei cu tăcerea marchează întoarcerea (*turn*) atenției către densitatea și ambiguitatea cuvintelor. Heidegger ne arată că această întoarcere este *reintoarcere* (*return*) înapoi la calea gândirii a vechilor Greci, cale ce-și află originea în termenul *logos*” (St. L. Binde-mann, *Heidegger and Wittgenstein: The Poetics of Silence*, University Press of America, Inc., Washington, 1981, p. 11). Limbajul poetic, alăt de important în studiile lui Heidegger, era înțeles de Rilke drept „ajutor în studiul tăcerii”, iar autorul celebrei *Sein und Zeit* credea „că autentică cunoaștere a ființei este cea tacită (*silent*)” (*Ibidem*, p. 16, 93).

„Tăcerea limbajului” joacă un rol important la Heidegger, care și oferă elementele unei „poetici a tăcerii”, cu puternică încărcătură ontologică însă. De fapt, în *Sein und Zeit* „modalitatea fundamentală a discursului este tăcerea”; ca și pentru Heraclit, pentru Heidegger „primul pas spre a deveni pe deplin uman constă în a învăța să fii tăcut și liniștit” (M. Zimmermann, *Heidegger and Heraclitus on Spiritual Practice*, în „Philosophy Today”, Vol. 27, No. 2/4. Summer 1983, p. 91).

Ideea semnificabilității celor două „fenomene” prin care se evidențiază „funcția constitutivă a discursului” este centrală în concepția limbii din *Sein und Zeit*.

„Ascultarea — scrie Heidegger — este constitutivă discursului”; nu întimplător, de aceea, atunci cînd nu am auzul „bine” (*recht*), spunem că „nu am înțeles” (M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 217). Mai exact, „orientarea auzului «către»... este deschidere existențială a *Dasein*-ului ca o co-linițare (*Mitsin*) pentru ceilalți. Ascultarea constituie deschiderea inițială a *Dasein*-ului pentru propria sa puțință de a fi... *Dasein*-ul aude, deoarece înțelege” (*Ibidem*). Oarecum același „fundament existențial” are și cealaltă „modalitate esențială a discursului”: tăcerea. „Cel care, în conversația cu ceilalți, tace, poate ca altare «să dea a se înțelege» (*zu verstehen geben*), să constituie comprehensiunea la care cuvîntul nu a ajuns” (*Ibidem*, p. 218). Căci „a tăcea nu înseamnă a fi mut, ci, dimpotrivă, muțenia are tendință către «vorbit»”. Un mut nu are cum să dovedească ca poate să tacă... Cine în clipa dată nu spune nimic, nici să tacă nu poate. Tăcerea ca altare este posibilă numai în discursul corect. Ca să putem tace, *Dasein*-ul trebuie să aibă ceva de spus, adică să dispună de o deschidere proprie” (*Ibidem*).

Discursul, după Heidegger, este o structură în care „se constituie revelarea” și, ca urmare, el participă la „temporizarea temporalității” (*Zeitigung der Zeitlichkeit*), la determinarea temporalității lui „a fi-in-lume”

(*Ibidem*, p. 443). Prin aceasta, discursul este el însuși „temporal“ (*zeitlich*) și prin această „temporalitate a *Dasein*-ului“ devin inteligibile „geneza semnificativă“ și „configurarea conceptuală“ (*Ibidem*, p. 462).

Studiul particularităților „vorbirii discursive“ (*redende Sprechen*) privilegiează astfel relevarea unei dialectici sui generis a vorbirii și a comunicării, în care interiorizarea și trăirea timpului prin modul de a fi al omului pun, de fapt, o nouă dimensiune a timpului, anume cea umană, contextualizată comunicativ și (cum vom vedea) creativ.

„Tăcerea“ e fondul de universalitate al limbajului ca dimensiune umană, păstrând consubstanțialitatea vorbirii cu gândirea (ca reflecție interioară). Ca și „ascultarea“, „tăcerea“ e nu numai semnificativă (*semantic*), ci și comprehensivă (*ideatic*). Tocmai de aceea, ea nu echivalează cu blocarea comunicării, ci o pregătește și o face iminentă. „Discursul“ este ca atare discursivitate pentru că interiorizează timpul (formă a universalității) în sfera umanului, îl pune ca temporalitate, și fiind vorba de „lumea omului“, ca istoricitate. „Discursul“ marchează astfel angajarea omului într-o istorie semnificativă, contextualizare a comprehensiunii, a înțelegerii lumii sale (a omului) și a lumii ca atare. Prin „discurs“, modul de a fi uman se înfățișează în deplina sa exemplaritate.

În contextul studierii limbajului poetic, cu preferință pentru studiul poeziei lui Hölderlin, Heidegger rediscută raporturile dintre om și limbaj din unghiul de vedere al comportamentului creativ, nu al celui cotidian (ca în *Sein und Zeit*).

În reflecțiile sub genericul versului lui Hölderlin: „... În chip poetic locuiește omul...“ („... *dietherisch wohnt der Mensch* ...“), Heidegger susține ideea că limba nu este „mijloc de exprimare“ decât atunci când raportul dintre limbă și om „se răstoarnă“, când „omul se poartă ca și cum el ar fi făuritorul și dascălul limbii“, când „de fapt ea rămâne stăpână omului“ (M. Heidegger, *Originea operei de artă*, p. 169). Căci adevăratul raport dintre limbă și om este următorul: „limba este cea care vorbește. Omul vorbește abia atunci și numai în măsura în care el vorbește din interiorul limbii, ascultând vorbele pe care ea i le adresează... Limba ne arată, mai întâi la începuturi și apoi încă o dată, la urmă, calea către esența unui lucru“, fără să livreze însă „dintr-o dată și pentru totdeauna esența limpede a unui lucru ca și cum această esență ar fi un obiect pregătit pentru a fi consumat“ (*Ibidem*).

În alți termeni, „a vorbi din interiorul limbii și în felul acesta a asculta în chip autentic vorbele pe care ea ți le adresează, înseamnă a obține aceea rostire care vorbește în elementul creației poetice“ (*Ibidem*). Studiul poeziei merge tocmai în această direcție a „rostirii care vorbește“, așa cum o arată poezia lui Hölderlin, care „este într-un chip privilegiat *poetul poetului*“ și, ca atare, „ne pune în situația de a decide“ (M. Heidegger, *Hölderlin și esența poeziei*, în: *Originea operei de artă*, p. 193).

Activitatea poetică evidențiază în mai mare măsură „sarcina limbii“: „de a revela și a păstra în operă ființarea ca o atare ființare“; căci esența limbii „nu se epuizează în faptul de a fi mijloc de comunicare“ (*Ibidem*, p. 196, 196). Departate de a fi „o unealtă pe care omul o posedă pe lângă multe altele“, limba este „cea care acordă de fapt posibilitatea situării în sinul deschiderii ființării. Numai acolo unde există limbă există lume, adică sfera mereu schimbătoare a deciziei și a acțiunii, a faptei și a responsabilității“ (*Ibidem*, p. 197).

Limba „oferă certitudinea că omul poate să fie ca ființa ce aparține isto-

riei", este „aceea proprietate (*Ereignis*) care dispune de cea mai înaltă posibilitate a ființei omului" (*Ibidem*). Cum „survine" însă limba în istorie? Heidegger se oprește la versul lui Hölderlin: „De cînd sîntem un dialog?", precizînd: „Noi — oamenii — sîntem un dialog. Ființa omului își are temeiul în limbă: dar aceasta survine în Istorie (*geschichte*) abia prin dialog. Aceasta însă nu este doar o modalitate de împlinire a limbii, ci abia prin dialog limba devine esențială" (*Ibidem*, p. 197—198). Chiar dacă luăm în atenție „caracterul de monolog al limbii", preciza Heidegger discutînd despre „Monolog" al lui Novalis, situația nu se schimbă: „Limba este așadar monolog. Aceasta spune însă două lucruri diferite: Numai limba este aceea care vorbește cu adevărat. Și ea vorbește separat. Separat poate însă fi numai cine nu este singur; a nu fi singur, adică separat, izolat, fără orice referință" (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 4. Aufl., Neske, Pfullingen, 1971, p. 265).

Același rol de întărire a conceiverii prin diferență au și unele expresii, (aparent „jocuri de cuvinte") ca: „esența limbii" — „limba esenței", ceea ce „nu e nici un titlu, nici un răspuns la o întrebare, ci doar o călăuză pe cale" (*Ibidem*, p. 176). Este vorba aci de o proprietate a sintagmelor limbajului teoretic în funcția lor denotativă: „înlocuirea de dos" deschide un nou domeniu („limba esenței", nu „esența limbii"; „adevărul esenței", nu „esența adevărului" ș.a.), face iminent un nou sens, o altă contextualizare a lui „a avea sens" și, ca urmare, anunță noi „cimpuri de semnificație".

Ce înseamnă însă „Dialog"? Evident, nu doar „faptul de a vorbi unii cu alții despre ceva", ci „sîntem un dialog" (în sensul versului « De cînd sîntem un dialog și de cînd putem auzi unii de la alții »), „înseamnă în același timp, mereu, sîntem un dialog. . . Dialogul și unitatea sa sînt temeiul care ne poartă *Dasein*-ul" (*Originea operei de artă*, p. 198).

În alți termeni „sîntem un dialog din timpul cînd « timpul este ». Noi *statem* aparținînd Istoriei. . . A fi un dialog și a aparține Istoriei — ambele acestea sînt la fel de vechi, constituie un tot și sînt același lucru" (*Ibidem*, p. 199). Căci „limba este evenimentul suprem al *Dasein*-ului uman", iar „rostirea poetului" este „clitorio" în sensul „intemeierii ferme a *Dasein*-ului uman pe temeiul său" (*Ibidem*, p. 199, 200, 201). În lumina acestor dezvoltări în planul limbajului poetic, se consideră că abia poezia „e cea care face posibilă limba", că „esența limbii trebuie înțeleasă pornind de la esența poeziei și nu invers" (*Ibidem*, p. 202).

Dezbaterile în jurul «umanismului» aduce accentuarea legăturii între trăirea umană și limbă și între ființă și limbă. Textul a devenit deja „clasic": „Limba este locul de adăpost al ființei. În lăcașul ei trăiește omul. Cei ce gîdesc și fîuritorii de vers sînt veghetorii acestui adăpost: Veghea lor înseamnă aducerea la împlinire a putinței de revelare a ființei, în măsura în care ei, prin rostirea lor, o trec în limbă și o păstrează în limbă" (*Scrisoare despre «umanism»*, în: *Originea operei de artă*, p. 321). Iată deci „se cuvine să gîndim esența limbii ca provenind din corespondența ei cu ființa, și anume ca fiind această corespondență, adică lăcaș al esenței omului" (*Ibidem*, p. 339).

Tocmai în virtutea „corespondenței" cu ființa se și explică formula insolită: „Limba înăși este: este limba și nimic în afară de aceasta. Limba însăși este limbă. . . Limba vorbește" („*Die Sprache selbst ist: Die Sprache und nichts ausserdem. Die Sprache selbst ist Sprache. . . Die Sprache spricht*") (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 12). Sau, un alt text, nu mai puțin dificil: „Limba este: limbă. Limba vorbește" („*Die Sprache ist: Sprache Die Sprache spricht*"); „Omul vorbește intruct el face să vorbească din in-

terior limba" („*Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht*") (*Ibidem*, p. 13, 33).

În convorbirea cu un japonez, Heidegger accentuează consubstanțialitatea dintre limbă și prezența ființei și ridică o problemă de fond a comunicării în funcție de tipuri de limbă-gîndire: „...limba-lăcașul de adpost al ființei (*das Haus des Seins*). Dacă prin limba sa omul locuiește în revendicarea ființei, atunci noi europenii locuim probabil într-un cu totul alt lăcaș decât asiaticii" și, ca urmare, „o convorbire între unii și ceilalți este aproape o imposibilitate" (*Ibidem*, p. 90).

Problema comunicării ca atare implică astfel două nivele ale raportării prin limbă: cel al inteligibilității (*Verständlichkeit*) în comunicare și cel al comprehensiunii în modul de a fi, al „co-ființei" (*Mitsein*), în „de cînd sintem un dialog", „din timpul cînd «timpul este»".

În alți termeni, veritabila modalitate a lui a fi uman o constituie ființarea laolaltă cu ceilalți, „a fi-in-lume" prin intrarea (de fapt, redimensionarea umană) în timp. De aici, probabil, și întrebările ce încheie (de fapt, lasă „în deschidere") *Sein und Zeit*: „Cum să interpretăm acest mod de temporizare a temporalității? Conduce oare vreo cale de la *timpul* originar la sensul *ființei*? Se relevă însuși *timp*-ul ca orizont al ființei?" Studiul poeziei (care „face posibilă limba") pare a încerca un răspuns dar ... tot poetic: «de cînd sintem un dialog?» („Noi, oamenii..."); „mereu, sintem un dialog", adică „sintem aparținînd istoriei". Modul de a fi uman „în lume" și istoricitatea sint două moduri de a fi și, totuși, unul: întrucît numai „noi, oamenii" sintem cu adevărat, iar „a fi-in-lume" este împreună cu modalitățile sale de raportare (în primul rînd comprehensiunea și discursul), modul de a fi uman este istoricitatea.

Dincolo de acestea, studiul poeziei (și, implicit, al creației umane) pune laolaltă limba și ființa, adică situează limba în planul formelor universalității și universalizării. De unde și formula stranie: „*Die Sprache selbst ist Sprache... Die Sprache spricht*". De la limba „organ formator al ideilor" (W. von Humboldt) la „limba vorbește" (spune, rostește) distanța este enormă: limba nu e structurală actului de producere (creație), ci modului de a fi uman („în revendicarea ființei") și, de aceea, comunicarea între spații lingvistice diferite nu e o traducere, ci un raport între tipuri umane (europeanul, asiaticul ș.a.), ceea ce ridică acut problema echivalentului nu numai ca semantic și ideatic, ci și ontologic. Ontologia umanului pare a fi astfel un preludiv la filosofia limbajului, pentru care, așa cum observa celebrul logician W. V. Quine, „centrul ca atare" îl constituie „o indeterminare esențială a traducerii", ceea ce trimite la o „toleranță pragmatică" (J. Simon, *Sprachphilosophie*, K. Alber, Freiburg/München, 1981, p. 80, 85).



Rememorarea și valorizarea unor momente semnificative din tradițiile studiului modern al limbii și limbajului pun în atenție conlucrarea (pe alocuri implicită) dintre lingvistică, logică și filosofie (îndeosebi ontologie), înlesnind totodată configurarea unei filosofii a limbajului, a aparatului conceptual și modalităților metodologice ale acesteia. Deși cei care au lăsat urme adinci în acest studiu rămîn nume de referință în lingvistică, logică, semiotică și (cel puțin W. von Humboldt, F. de Saussure) adică metodele specifice și în reflecția (de factură teoretico-filosofică, în esență) asupra limbajului, se poate

desprinde, totuși, în fiecare caz, un element de discernămint, de ceea ce s-a numit „critica limbajului” adică întemeierea unei concepții generale în care demersul este preponderent teoretico-filosofic.

Tocmai aceasta vrea să fie „filosofia limbajului”, nu o închidere a demersului teoretico-filosofic în analiza (lingvistică sau logică), a limbajelor (naturale sau formale), așa cum procedează programele de tip pozitivist. Este de acceptat, de aceea, un demers filosofic autonom, chiar un „limbaj filosofic”, ireductibil la ceea ce reprezintă o anumită „*Ordinary-Language-Philosophy*” numesc „analiza întrebărilor termenilor” într-o limbă. Un veritabil „turn” este, de aceea, mai mult decît numitul „*linguistic turn*” (orientarea filosofiei spre studiul limbii ca „cea mai mare revoluție” a filosofiei moderne) și se leagă de resemnificarea demersului semiotic în reconstrucția logicii moderne și în teoria adevărului, resemnificare dominată de studiul „angajamentelor ontologice” ale limbajelor.

Acest studiu face funcțională sintagma „logică și filosofie” și necesită apelul la concepte, procedee și înțelegeri teoretico-filosofice. Ca urmare, dincolo (și prin) studiul lingvistic, psihologic, logic ș.a., „filosofia limbajului” este o disciplină teoretico-filosofică al cărei principal obiect de studiu îl constituie limba în semnificația ei pentru oameni, acțiunea, creația și cultura umană. Este vorba astfel de ceea ce înscrie limba în planul universalității sferei umane, dincolo de funcțiile ei majore („purător” de semnificație, mijloc de comunicare, participare la geneza ideilor ș.a.), anume: participarea la instituirea valorică, chiar structurarea creațiilor („opere de artă”, stiluri de civilizație ș.a.) umane dintr-o anumită epocă istorică.

Studiul filosofic al limbii și limbajului trece astfel dincolo de ceea ce „este lingvistic cu adevărat” (A. Martinet), dincolo de „faptele de limbă”, pune în atenție *unitatea* dintre semantic și ideatic pe fondul intenției acționale a limbajului. Numai studiul filosofic aduce gîndirea prin „diferență ontologică” (între ființa limbii și „rostirea discursivă”, ființarea concret-funcțională a limbii), perspectiva ontologiei moderne sub genericul semnificativ: *limbaj și ontologie*, sintagmă (chiar în sensul primar: „un lucru pus la un loc cu altul”) ce asociază în mod exemplar un domeniu fundamental al ființării umane și un domeniu fundamental al teoriei ființei, resemnifică unitatea dintre ființă și cugetare și deschide calea către înțelegerea sensului profund al întrebării pusă cîndva de Hegel: „Cum ajunge atunci lumea gîndului să aibă o istorie?”

Fragmente lingvistice

Orice mod al percepției subiective a obiectelor trece cu necesitate în constituirea și folosirea limbii. De fapt, cuvîntul se naște din această percepție și nu este o copie a obiectului în sine, ci a imaginii acestuia născută în sufletul nostru. Cum subiectivitatea este inevitabil amestecată în orice percepție obiectivă, se poate considera, independent de limbă, că orice individualitate umană este ca un punct de vedere propriu în ce privește viziunea despre lume. Dar ea devine și mai mult prin limbă, căci la rîndul său cuvîntul devine el însuși un obiect în raport cu sufletul și vine să aducă o particularitate suplimentară nouă care se distinge de subiect, în așa măsură încît în concept există de acum încolo trei lucruri: amprenta obiectului, felul în care ea este primită în subiect și efectul pe care-l produce cuvîntul ca sunet lingvistic. Acest efect produs de cuvînt este cu necesitate dominat în fiecare limbă de o analogie constantă; și cum, în fiecare națiune, o subiectivitate omogenă își exercită deja acțiunea sa asupra limbii, în fiecare limbă există o viziune particulară asupra lumii. Acest fel de a se exprima nu depășește nicicum măsura simplă a adevărului. Căci legătura între ele a tuturor părților limbii și legătura între limbă în ansamblul ei și națiune sunt atât de strînse că, îndată ce această interacțiune a indicat o anumită direcție, rezultă cu necesitate o particularitate de ansamblu. De altfel limba nu este numai viziune asupra lumii pentru că trebuie să fie proporționată universului — orice concept trebuind să fie sesizat de ea —, ci și pentru că numai această transformare pe care ea o operează asupra obiectelor permite spiritului să ajungă la intuiția acestei legături inseparabile de concept al lumii. . . Pe de altă parte, omul trăiește în mod esențial împreună cu obiectele așa cum i le aduce limba, și, cum simțirea și acțiunea depind la el de reprezentările sale, se poate spune că el trăiește exclusiv în felul acesta. Prin același act care-l face pe om să țese limbaajul său pornind de la sine însuși el se amestecă în trama lui, și fiecare limbă trasează în jurul națiunii căreia îi aparține un cerc din care nu se poate ieși decît în măsura în care se intră în același timp în cercul altei limbi.

În realitate, limbaajul este ceva ce trece mereu și chiar în fiecare clipă. Chiar conservarea sa prin scris nu este niciodată o conservare completă, ci mereu modificată, care trebuie de fiecare dată să reînvie în vorbire. Limbaajul însuși nu este o operă (*Ergon*), ci o activitate (*Energiea*). Adevărata sa definiție nu poate deci să fie decît genetică. Căci el este efort fără încetare repetat al spiritului, de a face sunetul articulat în stare să exprime gîndirea.

Luată în sens imediat și strict, aceasta este definiția vorbirii; dar în sens larg și esențial, nu se poate — ca să zicem așa — considera limba decît ca totalitate a acestei vorbiri. Căci în haosul dispersat de cuvinte și de regulii pe care avem obișnuința de a-l numi limbă, nu există decît individualul produs de această vorbire, de altfel niciodată în mod integral; ea pretinde la rîndul ei un nou travaliu pentru ca să fie identificat modul vorbirii vii și ca să fie obținută o imagine conformă a limbii vii. Ceea ce este mai elevat și mai fin nu se poate recunoaște în aceste elemente separate și nu poate fi perceput sau presimțit decît în lanțul discursului (ceea ce dovedește cu alții mai mult că limbajul se realizează în actul vorbirii). Numai acest discurs trebuie să fie considerat ca adevărat și primordial. Disecția limbii în cuvinte și reguli de întrebuintare nu e decît un artificiu mort de operații descriptive.

Faptul în sine de a califica limbile drept activitate a spiritului (*Energia*) este o expresie perfect justă și adecvată, pentru că ființa spiritului este act și nu poate fi concepută decît ca atare. Analiza construirii limbii ne conduce ea însăși să considerăm limba ca un procedeu operatoriu care utilizează anumite mijloace pentru a realiza anumite scopuri. Cum fiecare limbă este moștenitoarea generațiilor anterioare, această activitate a spiritului nu este creație pură, ci transformare.

Or, această activitate este constantă și uniformă, dacă lăsăm la o parte cîteva nuanțe. Ea are ca scop unic comprehensiunea. Această comprehensiune se realizează sub forma comprehensiunii reciproce, limbajul fiind legătura de comunicare.

(Limbajul) este o ființă organică și trebuie tratat ca atare. Prima regulă este așadar de a studia fiecare limbă cunoscută în coerența sa intrinsecă, de a se atașa de fiecare analogie pe care o revelează și de a le ordona sistematic, pentru a obține astfel o cunoaștere clară a înălțurii gramaticale a ideilor, a ariei conceptelor semnificate, a naturii acestei denumiri și a tendinței sale mai mult sau mai puțin vie spre lărgire și rafinare. Aceste monografii ale limbilor particulare luate în ansamblul lor sunt indispensabile. Dar ele nu ne scutesc de studiu comparativ al anumitor fapte (de ex. verbul) ce au loc în toate limbile. Căci acest studiu trebuie să cerceteze și să lege toate firele sistemului, avînd în vedere că printre acestea există unele care se întind ca să zicem așa orizontal prin toate părțile asemănătoare ale limbilor și altele ca să zicem așa verticale prin părțile diferite pentru fiecare limbă. Primele sunt comandanțe de nevoi și posibilități lingvistice identice în toate națiunile, celelalte de individualitatea fiecărei națiuni. Numai acest dublu aspect permite să se evalueze diversitatea de limbaj pe care și-a creat-o speța umană și consecvența cu sine a spiritului pe care o dovedește fiecare popor în această creație; structura și spiritul unei limbi date se limpezesc mai bine atunci cînd structura particulară e confruntată cu diversitatea limbilor posibile și atunci cînd spiritul s-a măsurat cu universalitatea limbajului. Numai acest dublu studiu îngăduie să se abordeze serios problema clasificării.

Dacă se compară în mai multe limbi termenii utilizați pentru a designa obiecte non-sensibile, nu se va găsi termen echivalent decît pentru obiectele de pură construcție (mentală), acestea neputînd să conțină nimic în plus, nici altceva decît s-a pus în ele. Toți ceilalți termeni organizează în mod diferit domeniul pe care-l vizează, unii conținînd mai puține, alții mai multe elemente de înțelegere. Termenii designînd obiecte sensibile sunt fără îndoială echivalenți în măsura în care obiectul reprezentării este identic, dar cum ei exprimă de asemenea reprezentarea acestui obiect, ei diferă, reprezentarea fiind, așa cum s-a arătat, afectată de particularitățile unei limbi. Căci influența percepției individuale a unui obiect asupra formării numelui acționează de asemenea asupra relației de evocare care revine de la nume la obiect. . . Cum limbajul este totodată imagine și semn, nu în întregime produs de impresia obiectelor și nu în întregime produs de arbitrarul vorbitorilor, prima proprietate trebuie să transpară în toate cazurile, dar manifestarea sa rămîne supusă stării de spirit a locuitorilor, care pot să fie mai mult sau mai puțin dispuși a lua cuvîntul drept imagine sau semn. Căci psihicul poate să ajungă pînă la perceperea scrupuloasă a unui semn, el poate de asemenea să se lase invadat total de realitatea proprie materiei limbajului. Vorbitorul poate să se deschidă mai mult sau mai puțin în una sau alta din cele două direcții; independent de buna sa voință, se va nota că prezența unei licențe poetice într-o bucată de proză poate să fie destinată tocmai forțării psihicului de a nu se atașa de semn, ci de a se lăsa în voia muzicii proprii a vorbirii; dacă am vrea să opunem cele două feluri de utilizare a vorbirii, am putea spune că prima e științifică, a doua retorică. Prima nu ar putea să concearnă decît științele abstracte și o parte din științele experimentale; orice demers al spiritului, care face apel la facultățile individuale ale omului, implică punerea în acțiune a modului retoric. Această din urmă specie de cunoaștere aduce tututor celorlalte lumină și căldură; ea este temelia oricărui progres al civilizației, și o națiune care n-ar căuta, și n-ar găsi, cămin propriu în poezie, filozofie și istorie (științe umane care fac parte din al doilea tip de cunoaștere) ar fi imediat lipsită de sprijinul limbii, căci aceasta ar pieri, nemaiîntîrindu-se din substanța care, singură, poate să păstreze strălucire și vigoare, tinerețe și frumusețe.



Cînd se vorbește de meritele și de defectele unei limbi, nu trebuie să se ia ca măsură a valorii ei ceea ce un spirit care n-a fost format exclusiv de ea ar fi în stare să exprime în această limbă. Cu teată puternicia și via sa influență asupra spiritului, orice limbă este în același timp un instrument nelusufletit și pasiv; orice limbă poartă în sine o dispoziție virtuală de a se preta uzurilor nu numai celor mai juste, ci și celor mai delicate și mai perfecte. Așadar cel ce va datoră altor limbi gradul de cultură la care a ajuns și ajunge să studieze apoi una mai puțin perfectă, acela poate să ajungă să producă cu ajutorul ei efecte străine de natura proprie acestei limbi, în sensul că el face să intre în ea un sens, un spirit cu totul diferit de cel pe care e obișnuită să-l pună acolo națiunea care trăiește supusă exclusiv influenței ei. Pe de o parte, limba e antrenată în afara cercului în care o închide natura sa, și pe de altă parte, cum orice înțelegere presupune concursul obiectului și al subiectului, ea primește în sinul ei un element nou. Și astfel abia s-ar vedea ceea ce ar fi imposibil de exprimat în ea și prin ea.

Dacă deci se consideră numai ceea ce este posibil de exprimat într-o limbă dată, n-ar fi surprinzător dacă am ajunge să declarăm toate limbile în ceea ce au esențial, aproape egale în merite și în defecte. Raporturile gramaticale mai ales depind absolut de intenția pusă în ele. Ele sunt mult mai puțin atașate cuvintelor în ele însele, și mai mult introduse în gândirea celui care ascultă și a celui care vorbește. Cum, independent de reprezentarea lor, nu se poate imagina nici o posibilitate fie de a vorbi, fie de a înțelege, rezultă obligatoriu că orice limbă, oricât de grosolană, posedă unele mijloace de a le reprezenta; și oricât de insuficiente, oricât de rare, oricât de brute ar fi aceste semne, inteligența deja formată de către limbi mai perfecte va izbuti întotdeauna să se slujească cu succes de ele, și va ști să exprime cu ajutorul lor în mod suficient toate raporturile posibile, ideile. E mult mai ușor să concepi existența gramaticii într-o limbă, decît o mare dezvoltare sau o mare delicatețe a sensului cuvintelor; nu trebuie să ne mirăm întîlnind în studiul limbilor celor mai grosolane și mai puțin cultivate nume ale tuturor formelor ce se întîlnesc în cele mai perfecte. Da, aceste forme sunt într-adevăr indicate acolo, deoarece limbajul, în om, se află întotdeauna în întregime și niciodată ca fragmente. Iată de ce se nesocotește cu ușurință distincția delicată de care ne-am ocupat, și nu se întrebă nimeni dacă aceste moduri de reprezentare a raporturilor gramaticale nu constituie cumva forme veritabile și exercită ca atare o acțiune asupra dezvoltării ideilor unei națiuni.

Nodul chestiunii se află totuși aici. Nu ceea ce se poate exprima într-o limbă dată, ci tocmai ceea ce această limbă, prin forța sa proprie și intimă, poate să opereze și să provoace, iată ce decide asupra meritelor sau defectelor sale.

În românește de ȘTEFAN AUG. DOINAȘ

Limbă, Rasă și Cultură

Limba se manifestă într-un cadru dat. Cei ce o vorbesc aparțin unei rase (sau mai multora), deci unui grup care se distinge, prin caracteristici fizice, de alte grupuri. De asemenea, limba nu există în afara culturii, deci a ansamblului de practici și credințe care determină textura vieții noastre. Până în prezent antropologii au obișnuit să studieze omul sub aceste trei incidențe, ale rasei, limbii și culturii. Unul din lucrurile pe care îl fac în primul rând este de a se raporta la un spațiu natural, cum ar fi Africa sau Oceanul Austral, deci de a proiecta hărți ale acestora, din acest întreg punct de vedere. Aceste hărți răspund la următoarele întrebări: Ce sînt și unde se află principalele diviziuni ale animalului uman, considerat din punct de vedere biologic (de ex. negrul congolez, albul egiptean, negrul australian, polinezianul)? Care sînt grupurile lingvistice cele mai cuprinzătoare, „depozitele lingvistice”, și cum se distribuie fiecare (de ex. limbile hamitice, din nordul Africii, limbile Bantu, din sud; limbile malaiezo-polineziene din Indonezia, Melanezia, Micronezia și Polinezia)? Cum se subîmpart populațiile din zona respectivă ca fapte culturale? Care sînt „zonele culturale” dominante și care sînt ideile cele mai răspindite în fiecare (de ex., nordul mahomedan al Africii; vînatul primitiv, cultura non-agricolă a bosimanilor din sud; cultura australianilor aborigeni, săracă din punct de vedere material, dar foarte dezvoltată în ce privește ceremonialismul; cultura mult mai avansată și deosebit de specializată din Polinezia)?

Omul de pe stradă nu stă să-și analizeze poziția în schema generală a umanității. Simte că este reprezentantul unei secțiuni puternic integrate umanității — uneori considerată drept „naționalitate”, alteori drept „rasă” — și că tot ce îi aparține lui, ca reprezentant tipic al acestui mare grup, este într-un fel un bun comun. Dacă este englez, se simte exemplar al rasei „anglo-saxon”, rasă la carei „geniu” a creat limba engleză și cultura „anglo-saxonă” a cărei expresie este limba. Știința este mai detașată. Ea cercetează dacă aceste trei tipuri de clasificare — rasial, lingvistic, cultural — sînt congruente, dacă asocierea lor este inerent necesară sau dacă este vorba de istoria exterioară. Răspunsul la aceste cercetări nu este de natură să-i încurajeze pe sentimentaliștii „rasei”. Istoricii și antropologii observă că rasele, limbile, culturile nu sînt distribuite în paralel, că ariile lor de răspindire se întretaie absolut alături, și că istoria fiecăreia poate urma un curs distinct. Rasele se amestecă în alt fel decît o fac limbile. Pe de altă parte, limbile se pot răspîndi mult dincolo de vatra primordială, invadînd teritoriile altor rase și

altor sfere culturale. O limbă se poate stinge chiar în vatra ei primară, dar să trăiască mai departe la popoare deosebit de ostile celor care au fost vorbitorii ei originari. Mai mult, accidentele istoriei rearanjează mereu hotarele zonelor culturale, fără să estompeze în chip necesar diferențele lingvistice existente. Dacă ne putem convinge vreodată pe deplin că rasa, în singura ei accepțiune inteligibilă, cea biologică, este cu desăvârșire indiferentă față de istoria limbilor și culturilor, că acestea nu pot fi explicate mai bine pe seama rasei decât pe seama legilor din fizică și chimie, atunci vom fi dobândit o perspectivă de oarecare interes pentru atari sloganuri mistice cum ar fi slavofilismul, anglo-saxonismul, teutonismul și geniul latin, dar acest interes se refuză a fi acceptat de către oricare din acestea. Un studiu mai atent al distribuțiilor lingvistice și al istoriei acestor distribuții nu poate da decât unul din cele mai anoste comentarii asupra acestor crezuri sentimentale.

Faptul că nu este deloc obligatoriu ca un grup de limbi să corespundă unui grup rasial sau unei arii culturale se demonstrează cu ușurință. Putem chiar arăta cum o singură limbă se interfezează cu anumite direcții rasiale și culturale. Limba engleză nu este vorbită de o rasă unitară. În Statele Unite sînt cîteva milioane de negri, care nu cunosc nici o altă limbă. Este limba lor maternă, veșmîntul formal al celor mai profunde gînduri și sentimente ale lor. Este în egală măsură proprietatea „lor“ inalienabilă, cum este și a regelui Angliei. Nici anglofonii albi din America nu constituie o rasă definită, decât prin contrast cu negrii. Dintre cele trei rase albe fundamentale din Europa, recunoscute în general de antropologii fizionomiști — tipul baltic sau nord-european, cel alpin și cel mediteranean — fiecare are numeroși reprezentanți anglofoni în America. Dar oare nucleul istoric al popoarelor anglofone, acele populații relativ „neamestecate“, populații care încă se mai află în Anglia și în coloniile ei, nu reprezintă o rasă, pură și unică? Nu mi se pare că dovezile ar indica acest lucru. Poporul englez este un amalgam de etnii diferite. În afară de vechii „anglo-saxonii“, altfel zis germanii de nord, element care, în mod convențional, este reprezentat ca etnie esențială, singele englez cuprinde elemente normando-franceze¹, scandinave, „celtice“² și pre-celtice. Dacă prin „englezi“ înțelegem de asemenea și pe scoțieni și irlandezi³, atunci termenul „celtic“ este folosit vag pentru cel puțin două elemente rasiale distincte — tipul scund, oacheș, din Wales, și cel mai înalt, de multe ori cu părul arămiu, din Highlands și din unele părți ale Irlandei. Chiar dacă ne limităm la elementul saxon, care, nu mai e nevoie s-o spunem, nu are niciăieri în stare „pură“, n-am încheiat cu încurcăturile. În mare, am putea identifica acest etnos cu tipul rasial predominant în Danemarca de sud și în unele părți învecinate din Germania de nord. Dacă așa stau lucrurile, trebuie să ne mulțumim cu încheierea că, în vreme ce limba engleză are afinități istorice cu frisiană, de gradul al doilea cu celelalte dialecte germanice (saxona de jos sau „Platdeutsch“, olandeza, germana de sus), și abia de gradul al treilea cu cel scandinav, tipul „saxon“ autentic care a invadat Anglia în secolele al cincilea și al șaselea era, în mare, același cu cel reprezentat azi de danezi, care vorbesc o limbă scandinavă, în timp ce populația care vorbește germana de sus, din Germania centrală și sudică⁴, esto marcat distinctă.

Dar ce ar fi dacă am ignora aceste distincții mai fine și am postula, pur și simplu, că tipul rasial „teutonic“ sau baltic sau nord-european ar coincide, în distribuția lui, cu cel al limbilor germanice? Nu ne aflăm pe un teren sigur, în acest caz? Nu, ne prindem urechile și mai tare. În primul rînd, masele

de germanofoni (centrul și sudul Germaniei, Elveția germană, Austria germană), nu aparțin deloc rasei „teutonice”, caracterizată prin părul blond și capul alungit⁵, ci rasei alpine, mai scundă⁶ cu fața smeadă și capul mai rotund, la fel de bine reprezentată de populația din centrul Franței, din Elveția franceză și de mulți din slavii din vest și nord (de ex., populațiile din Boemia și Polonia). Distribuția acestor populații „alpine” corespunde, parțial, celei a vechilor „celți” continentali, a căror limbă a cedat pretutindeni în fața presiunilor italice, germanice și slave. E bine să evităm referirile la o „rasă celtică”, dar dacă am fi siliți să dăm un conținut termenului, ar fi, poate, mai potrivit să-l aplicăm, în mare, părții apusene a populațiilor alpine, decît celor două tipuri insulare la care ne-am referit mai sus. Acestea din urmă au fost, desigur, „celtificate”, în ce privește limba și, în parte, singele, înlocuind precum peste cîteva secole cea mai mare parte din Anglia și o parte din Scoția au fost „teutonizate” de angli și saxoni. Din perspectivă lingvistică, „celții” de azi (galezii din Irlanda, Manx, galezii scoțieni, velșii și britonii) sînt celtici și cei mai mulți germani de astăzi sînt germanici înlocuind cum negrul american, creoul americanizat, suedezul din Minnesota și germanul-american sînt „englezi”. Dar, în al doilea rînd, rasa baltică nu a fost și nu este, în nici un caz, o populație exclusiv germanofonă. „Celții” din părțile cele mai nordice, cum ar fi Highland-ul scoțian, sînt, după toate probabilitățile, o derivație aparte a acestei rase. Nimeni nu știe ce limbă vorbeau acești oameni înainte de a fi celticiizați, dar nici nu există absolut nici un indiciu că vorbeau o limbă germanică. Limba lor putea foarte bine să fie la fel de îndepărtată de orice idiom indo-european cunoscut cum sînt limbile bazea și turcă, în zilele noastre. Și, mai departe, scandinavii răsăriteni nu aparțin rasei germane: finicii și alte popoare înrudite cu ei, vorbind limbi despre care nu se știe în mod sigur dacă au vreo cît de neînsemnată legătură cu indo-europeana.

Dar nu ne putem opri aici. Aria de răspîndire geografică a limbilor germanice este de asemenea natură⁷ încît pare foarte probabil ca ele să nu reprezinte decît un transfer periferic: al vreunui dialect indo-european (probabil un prototip celto-italic) asupra unui popor baltic care vorbea o limbă sau un grup de limbi străine indo-europenei.⁸) Deci engleza nu numai este vorbită de o rasă unitară, în prezent, dar prototipul ei a fost, la origini, mai degrabă o limbă străină rasei căreia îi este îndeobște asociată engleza. Nu trebuie să susținem în mod serios ideea că engleza sau grupul de limbi căreia îi aparține este, în vreun sens inteligibil, expresia rasei, că se cuprind în ea calități care ar reflecta temperamentul sau „geniul” vreunei specii de ființe umane.

Multe alte exemple, și încă mai concludente, în legătură cu necorespondența dintre rasă și limbă ar mai putea fi date, dacă ne-ar permite spațiul. Unul, însă, le poate lumina pe multe. Limbile malaiezo-polineziene formează un grup bine definit, care acoperă extrema sudică a peninsulei Malaezia, și copleșitoarea lume de insule către sud și est (în afară de Australia și cea mai mare parte din Noua Guinee). În această vastă regiune aflăm reprezentate nu mai puțin de trei rase distincte: papuașii negrii din Noua Guinee și Melanezia, rasa malaieză din Indonezia și cea polineziană, din insulele periferice. Polinezienii și malaiezii vorbesc cu toții limbi din grupul malaio-polinezian, în timp ce limbile papuașilor (în, în parte, de acest grup (Melanezian) și în parte de limbile neînrudite („papuașe”) din Noua Guinee.⁹) În pofida faptului că cea mai profundă diferențiere rasială din această regiune

este cea dintre papuași și polinezieni, diviziunea lingvistică majoră este cea dintre malaeză, pe de o parte, și melaneziană și polineziană, pe de altă parte.

SITUAȚIEI rasiale îi corespunde cea culturală. Îndosebi la nivelele mai primitive, unde forța unificatoare secundară a idealului „național” nu reușește să perturbe ¹⁰ cursul a ceea ce am putea numi distribuții naturale, ne este ușor să demonstrăm că limba și cultura nu au corespondențe intrinsece. Limbi fără nici o înrudire sint expresii ale aceleiași culturi, limbi puternic înrudite; chiar și o singură limbă aparține unor sfere culturale distincte. Numeroase exemple excelente se găsesc la americanii aborigeni. Limbile atabascane formează un grup la fel de evident unificat, la fel de specificat structural ca oricare altul din cele pe care le cunosc. ¹¹ Vorbitorii acestor limbi (în de patru zone culturale distincte: cultura simplă, bazată pe vinat, din vestul Canadei și interiorul Alaskăi (Loucheux, Chipewyan), cultura bizonului, din Preerie (Sarcee), cultura extrem de ritualizată din sud-vest (Navaho) și cultura foarte aparte din nord-vestul Californiei (Hupa). Adaptabilitatea culturală a popoarelor vorbitoare de atabascană se află într-un foarte puternic contrast față de limbile străine. Indienii Hupa sint foarte tipici pentru zona culturală căreia îi aparțin. Din punct de vedere cultural, identici cu ei sint vecinii Yurok și Karok. Între populațiile Hupa, Yurok și Karok există cele mai intense relații intertribale, atât de intense încît toate trei sint prezente la ceremonii religioase importante oficiate de oricare din ele. Este greu de spus care elemente din cultura lor eterogenă aparțin, la origine, unui trib sau altuia, atât de mult sint uniți prin modul lor comun de a acționa, simți și gândi. Dar limbile vorbite de ei nu sint doar străine una alteia; aparțin de cele trei grupuri lingvistice americane principale, fiecare avînd o vastă distribuție în continentul nordic. Hupa, după cum am văzut, este atabascană și, în consecință, se află de asemenea într-o îndepărtată înrudire cu Haida (Insulele *Queen Charlotte*), și cu Tlingit (Alaska de Sud); Yurok este una din cele două limbi californiene izolate, de spiță algonkină, al cărei centru de greutate se află în regiunea Marilor Lacuri; Karok este ramura extrem nordică a grupului Hokan, care se extinde pînă departe, înspre sud, dincolo de fruntariile Californiei și are legături îndepărtate de-a lungul țărmurilor Golfului Mexic.

Revenind la engleză, cred că cei mai mulți vor recunoaște fără șovăire, că, în ceea ce privește comunitatea lingvistică dintre Marea Britanie și Statele Unite, este departe de a se putea dovedi și o comunitate culturală. Se spune deseori că ele posedă o moștenire culturală „anglo-saxonă”. Dar oare nu există diferențe semnificative în modul de a trăi și simți, estompate prin tendința celor „cultivați”, de a pune sub semnul întrebării această moștenire comună? În măsura în care America este încă specific „engleză”, este numai prin trecutul colonial și prin vestigii; cultura sa este predominant direcționată, fie spre evoluții autonome și distincte, fie spre imersiune în contextul culturii europene în genere, din care cea engleză e doar o fațetă anume. Nu putem nega faptul că folosirea aceleiași limbi este încă, și va fi multă vreme o cale mai lesnicioasă pentru comunicarea culturală mutuală între Anglia și America, dar este foarte limpede că alți factori, dintre care unul se cumulează rapid, acționează energie, contracaraînd această influență nivelatoare. O limbă comună nu poate să-și pună la modul indefinit pecetea asupra unei culturi comune cînd determinantele geografice, politice și economice ale culturii nu mai sint aceleași pe întreaga ei arie de răspîndire.

Limba, rasa, și cultura nu sint corelate în chip necesar. Ceea ce nu

Înseamnă că nu sînt niciodată în acest raport. Există o anume tendință a limbilor de clivaj rasial și cultural de a corespunde cu cele lingvistice, cu toate că în oricare din cazurile luate în parte, acest din urmă aspect poate să nu aibă o importanță la fel de mare ca celelalte. Astfel, există o linie de clivaj destul de diferită între limbile, rasa și cultura polineziene pe de o parte și cele melaneziene, pe de alta, în ciuda unor foarte numeroase interferențe. Totuși, diviziunile rasială și culturală, indeseobi cea dinții, sînt extrem de importante, în timp ce diviziunea lingvistică are o semnificație destul de minoră. limbile polineziene abia constituind ceva mai mult decît o subdiviziune dialectală specială a grupului combinat melanezo-polinezian. Totuși, se pot găsi evidente coincidențe arhaice. Limba, rasa, și cultura eschimoșilor sînt distinct marcate față de acelea ale vecinilor lor. În Africa de Sud, limba, rasa și cultura boșimanilor oferă un contrast chiar mai izbitor față de cele ale vecinilor bantui. Coincidențe de acest fel sînt deosebit de semnificative, desigur, dar această semnificație nu reprezintă o relație psihologică intrinsecă între cei trei factori: rasă, limbă și cultură. Coincidențele de clivaj indică doar o corelare istorică ușor inteligibilă. Dacă populațiile Bantui și Boșiman sînt atît de diferențiate sub toate aspectele, motivul rezidă pur și simplu în faptul că cei dinții au sosit relativ mai recent în Africa de Sud. Cele două popoare s-au dezvoltat în completă izolare reciprocă; actuala lor apropiere este prea recentă pentru ca lentul proces de asimilare culturală și rasială să fi ajuns la cristalizări relevante. Cu cît ne întoarcem în timp, trebuie să asumăm că populații relativ mici au ocupat teritorii întinse de-a lungul unor șiruri nesfîrșite de generații, dar contactul lor cu alte populații nu a fost atît de profund și prelungit, cum s-a întîmplat mai tirziu. Izolarea istorică și geografică care a dus la diferențieri rasiale a favorizat de asemenea, în mod firesc, nebanuite variații în limbă și cultură. Însuși faptul că rase și culturi ajunse la un contact istoric tind să se asimileze în cele din urmă, în timp ce limbi învecinate se asimilează reciproc doar accidental și doar în aspectele lor superficiale ne dovedește că nu există nici o relație cauzală profundă între evoluția limbii și cea specifică a rasei și culturii.

Este firesc totuși ca cititorul circumspect să aducă obiecția necesității unei relații bine delimitate între limbă și cultură și între limbă și — mini-mal — aspectul imponderabil al rasei, pe care îl numim „temperament”. Este, oare, de neconceput că acele calități mentale specifice unor colectivități care au format o cultură nu sînt tocmai acelea care au determinat dezvoltarea unei morfologii lingvistice anume? Această întrebare ne trimite în miezul celor mai dificile probleme de psihologie socială. Este îndoielnic dacă vreuna din ele a ajuns la un grad suficient de limpezime privind natura procesului istoric și al factorilor psihologici esențiali implicați în tendințele lingvistice și culturale, pentru a răspunde în mod pertinent la această întrebare. Nu pot decît să-mi expun foarte pe scurt propriile opinii, sau, mai degrabă, atitudinea pe care o adopt în general. Ar fi foarte greu de dovedit că „temperamentul”, dispoziția emoțională generală a unui popor, determină, în primul rînd, înclinațiile și tendințele unei culturi, oricît de mult s-ar manifesta ea în modul individual de a manevra elementele acestei culturi. Dar considerînd că temperamentul are o anume valoare în modelarea culturii, oricît de dificil ar fi să spunem întocmai cum, aceasta nu probează că ar avea aceeași valoare în modelarea limbii. Este imposibil de arătat că forma unei limbi are cît de cît legătură cu temperamentul național. Direcția variațiilor, tendințele, urmează inexorabil făgașul creat prin antecedente istorice; este la fel de inde-

pendență de sentimentele și aplecările vorbitorilor cum este cursul unui riu față de capriciile atmosferice ale mediului. Sint convins că este inutil să căutăm în structurile lingvistice diferențe corespunzătoare care pot fi susceptibile de a fi corelate cu rasa. În această privință este bine să amintim că aspectul emoțional al vieții noastre psihice are un foarte slab reflex în edificarea limbii.

Limba și canalele noastre de gândire se află într-o relație inextricabilă, ele sint, într-un sens, același lucru. De vreme ce nu putem arăta că ar fi diferențe rasiale semnificative în ce privește conformația fundamentală a gândirii, rezultă că înfinita variabilitate a formei lingvistice, ceea ce reprezintă înfinita variabilitate a proceselor reale de gândire, nu poate fi un indiciu al unor atări diferențe rasiale semnificative. Acesta este doar un paradox aparent. Conținutul latent al tuturor limbilor este același — știința intuitivă a experienței. Este manifestarea formală care nu se realizează de două ori în același mod, pentru că această formă, pe care o numim morfologie lingvistică, nu este nici mai mult nici mai puțin decît o artă colectivă a gândirii, o artă denudată de irelevanțele sentimentelor individuale. Deci, în ultimă analiză, limba nu mai poate decurge din rasă ca atare, la fel cum nu o poate face forma de sonet.

Nici nu pot crede că limba și cultura ar fi în orice privință într-o interrelație cauzală. Cultura poate fi definită prin ceea ce o civilizație face și gîndește. Limba este o modalitate particulară a gândirii. Este dificil să-ți dai seama ce relații cauzale se pot prevedea că există între un inventar selectat de experiențe (cultura), o selecție semnificativă făcută de societate) și maniera aparte în care societatea își exprimă totalitatea experienței. Tendința culturii, altfel zis istoria, e o serie complexă de schimbări în inventarul selectat al societății — adăugiri, pierderi, schimbări de accente și relații. Tendința limbajului nu are de-a face, propriu-zis, cu schimbări de conținut, ci doar cu schimbări în expresia formală. În gândire este posibil să schimbi fiecare sunet, cuvînt și concept concret dintr-o limbă, fără să modifici realitatea ei interioară cituși de puțin, așa cum poți să torni într-o formă meta-lingvistică neschimbătoare apă, ghips ori aur topit. Dacă putem arăta că în cultură există o formă înnăscută, o serie de contururi, suficient de separate de subiectul oricărei descrieri, indiferent de natura ei, găsim un „ce“ în cultură care poate servi drept termen de comparație cu limba și, poate, un mijloc de a-l pune în legătură cu aceasta. Dar pînă cînd asemenea tipare pur formale de cultură vor fi descoperite și dezvăluite, e recomandabil să considerăm tendințele din limbă și cultură ca fiind procese necomparabile și neconexate. De aici decurge faptul că toate încercările de a conexa tipuri particulare de morfologie lingvistică cu unele stadii corelate de dezvoltare culturală — sint vane. Înțelese corect, aceste corelații nu înseamnă nimic. Simplul *coup d'oeil* verifică argumentul nostru teoretic în această privință. Alit tipurile lingvistice simple cit și cele complexe, cu un număr indefinit de variații, putem afla vorbite la orice nivel de evoluție culturală pe care îl dorim. Cînd este vorba de formă lingvistică, Platon trebuie considerat printre porcarii macedoneni, Confucius printre sălbaticii vînători de capete din Assam.

Se înțelege de la sine că simplul conținut al limbii e strîns legat de cultură. O societate care nu are nici un fel de teosofie, nu are nevoie de un nume pentru ea; aborigenii care nu au văzut sau nu au auzit vreodată un cal, au trebuit să inventeze sau să împrumute un cuvînt pentru a denumi animalul, cînd l-au cunoscut. În sensul în care vocabularul unei limbi reflectă în mod mai mult sau mai puțin fidel cultura ale cărei sensuri le servește, esto

perfect adevărat că istoria culturii și istoria limbii se deplasează pe direcții paralele. Dar acest tip de paralelism superficial și extraneu nu prezintă vreun real interes lingvistic, decît în măsura în care evoluția sau împrumutul de noi cuvinte aruncă o lumină incidentală asupra tendințelor formale ale limbii. Lingvistul nu ar trebui să facă niciodată greșeala de a identifica o limbă cu dicționarul ei.

În românește de RADU R. ȘERBAN

¹ Ea însăși este un amalgam al „francezei” de nord cu elemente scandinave.

² Singele „celtic”, în sensul în care el se află acum în Anglia și Țara Galilor, nu se limitează nici pe departe la regiunile în care se vorbește limba celtă — Țara Galilor și, pînă nu demult, Cornuall. Există temeiuri puternice de a crede că triburile germanice invadatoare (anglii, saxonii, giuții) nu i-au exterminat pe britonii de origine celtă din Anglia și nici nu i-au izolat complet, pînă în prezent, în Țara Galilor și în Cornuall (a existat și așa un fenomen în istoriile noastre foarte accentuat de „gonire” a popoarelor cucerite în fortărețele montane și în cele mai îndepărtate colțuri de țară), ci că ele s-au amestecat pur și simplu cu acestea și le-au impus legile și limba lor.

³ Practic, aceste trei popoare nu prea pot fi socotite ca entități complet distincte. Termenii au mai degrabă o valoare localo-sentimentală decît una distinct rasială. Exogamia s-a manifestat constant și numai în anumite zone izolate mai putem întîlni tipuri relativ pure, cum ar fi scoțienii din Highland-ul insulelor Hebride. În America straturile englez, scoțian și irlandez s-au întrepătruns inextricabil.

⁴ Germana de sus, vorbită acum în nordul Germaniei nu este foarte veche, însă ea se datorează răspîndirii germanei literare, bazată pe saxona superioară, dialect al germanei de sus, în dauna „Plattdeutsch”-ului.

⁵ „Dolicocefalie”

⁶ „Brachicefalie”

⁷ Preluînd datele pe care le deținem putem formula probabilitatea că aceste limbi se limitau inițial la spații relativ restrinse din nordul Germaniei și din Scandinavia. Aria lor este, evident, marginală față de aria totală de distribuție a popoarelor care vorbesc limbi de origine indo-europeană. Centrul lor de gravitație, probabil pe la 1 000 î.e.n., pare să se fi aflat în Rusia (Scitia) de sud.

⁸ Cu toate că aceasta este doar o teorie, datele tehnice prin care ea poate fi demonstrată sînt mult mai puternice decît s-ar presupune. Există un număr surprinzător de cuvinte germanice curențe și specifice care nu pot fi asociate cu elemente radicale cunoscute din indo-europeană și care pot foarte bine să fie fosile vîi ale ipotezei limbi pre-germanice: *as* sînt *house, stone, sea, wife* (în germană *Haus, Stein, See, Weib*).

⁹ Numai partea extrem-orientală a acestei insule este locuită de papuși care vorbesc melaneziana.

¹⁰ O „naționalitate” este un grup major unificat din punct de vedere sentimental. Factorii istorici care duc la sentimentul unității naționale sînt diverși — de natură politică, culturală, lingvistică, geografică, eteodată specific religioasă. Mai pot fi incluși și factorii rasiali autentici, cu toate că accentul pus pe „rasă” are în genere o valoare psihologică, mai degrabă decît una biologică. Într-un spațiu dominat de sentimentul național există tendința ca limba și cultura să devină uniforme și specifice, astfel încît măcar granițele lingvistice și culturale tind să fie coincidente. Chiar și în cel mai bun caz, totuși, unificarea lingvistică nu este niciodată absolută, în timp ce unitatea culturală este mereu în pragul superficialității, avînd o natură cvasi-politică, mai degrabă decît una profundă, cu rădăcini aprofundate.

¹¹ Limbile semitice, deși idiosincratic, nu sînt cu nimic mai definit marcate la nivel aural.

Obiectul lingvisticii

Limba. Definiția sa.

Care este obiectul, în același timp integral și concret, al lingvisticii? Iată o întrebare deosebit de dificilă, vom vedea mai târziu pentru care motive. Ne limităm aici la a releva această dificultate.

Alte științe operează cu obiecte deja date, care pot fi investigate din diferite puncte de vedere: în domeniul nostru nu se întâmplă nimic asemănător. Cineva pronunță cuvântul francez *NU* (gol — n.t.); un observator superficial va fi tentat să vadă în el un obiect lingvistic concret; dar la un examen mai atent vom găsi trei sau patru lucruri diferite, după punctul de vedere din care le privim: sunetul, expresia unei idei, corespondentul cuvântului latin *nudum* etc. Nu numai că obiectul nu precedă punctul de vedere din care este privit, se poate spune chiar că punctul de vedere creează obiectul, și nimic nu ne spune dinainte că unul dintre aceste moduri de a privi obiectul este anterior sau superior celorlalte.

În afară de aceasta, oricare ar fi punctul de vedere adoptat, fenomenul lingvistic prezintă totdeauna două fațete corelate, care nu au valoare decât una prin cealaltă. De exemplu:

1° Silabele pe care le articulăm sînt impresii acustice pentru urechea care le percepe, dar sunetele nu ar exista fără organele vocale; nu putem deci să reducem limba la sunete, nici să separăm sunetul de articulația bucală; tot astfel, nu putem defini mișcările organelor vocale dacă facem abstracție de impresia acustică.

2° Dar să admitem că sunetul ar fi ceva simplu: este el oare cel care face limbajul? Nu, el nu este decât instrumentul gândirii — nu există prin el însuși. Apare aici o nouă și importantă corespondență: sunetul, unitate complexă acustico-vocală, formează la rîndul lui o unitate complexă, fiziologică și mentală, cu ideea. Și aceasta nu este totul:

3° Limbajul are o latură individuală și o latură socială, care nu pot fi concepute una fără cealaltă. În plus,

4° El implică în fiecare clipă în același timp un sistem stabil și o evoluție; el este în fiecare clipă o instituție actuală și un produs al istoriei. La prima vedere, pare foarte simplu să distingem între sistem și istoria sa, între ceea ce este și ceea ce a fost; în realitate, cele două laturi se află într-un raport atât de strîns încît cu greu pot fi separate. Ar fi oare mai simpla dacă am studia originile sistemului lingvistic, începînd de exemplu prin investigarea limbajului copiilor? Nu, căci este fals să credem că, în ceea ce privește limbajul, problema originilor diferă de aceea a condițiilor permanente; nu putem ieși din acest cerc vicios.

Astfel, oricum am aborda problema, nicăieri nu ni se oferă obiectul integral al lingvisticii. Întâlnim peste tot aceeași dilemă: sau ne aplecăm asupra unui singur aspect al fiecărei probleme, riscând să nu percepem dualitățile semnaltice mai sus; sau, dacă studiem limbajul din mai multe puncte de vedere în același timp, obiectul lingvisticii ne apare ca un amestec confuz de lucruri eteroclitice, fără legătură între ele. Procedind astfel deschidem calea mai multor științe — psihologia, antropologia, gramatica normativă, filologia etc. — pe care le considerăm nel distinate de lingvistică dar care, în cazul unei abordări incorecte, ar putea revendica limbajul drept unul din obiectele lor proprii.

Aceste dificultăți nu pot avea, după opinia noastră, decât o singură soluție: *trebuie să ne situăm de la început pe terenul limbii, luând-o ca normă a tuturor celorlalte manifestări ale limbajului*. Într-adevăr, printre atâtea dualități, numai limba pare să accepte o definiție autonomă, oferind un punct de sprijin satisfăcător pentru spirit.

Dar ce este limba? Pentru noi ea nu se confundă cu limbajul; nu este decât o anumită parte a acestuia, e drept, esențială. Este în același timp un produs social al facultății limbajului și un ansamblu de convenții necesare, adoptate de corpul social pentru a permite exercitarea acestei facultăți de către indivizi. Luat în ansamblu, limbajul este multiform și eteroclit; fiind în același timp de natură fizică, fiziologică și psihică, el aparține în afară de aceasta atât domeniului individual cît și celui social; el nu poate fi încadrat în nici una dintre categoriile de fapte omenești, pentru că nu știm cum să-i delimităm unitatea.

Limba, în schimb, este un tot în sine și un principiu de clasificare. Acordându-i primul loc printre faptele ce țin de limbaj, introducem o ordine naturală într-un ansamblu care nu se pretează nici unei alte clasificări.

Acestui principiu de clasificare i s-ar putea aduce obiecția că utilizarea limbajului se bazează pe o facultate naturală, în timp ce limba este ceva învățat și convențional care ar trebui subordonat instinctului natural, și nu invers.

Iată ce se poate răspunde la aceasta:

În primul rînd, nu este dovedit că funcția limbajului, așa cum se manifestă ca rînd vorbit, este în întregime naturală, cu alte cuvinte că aparatul nostru vocal ar fi făcut pentru a vorbi așa cum picioarele sînt făcute pentru mers. Lingviștii sînt departe de a fi de acord în această privință. Whitney de exemplu, care asimilează limba unei instituții sociale ca toate celelalte, consideră că nu ne servim de aparatul vocal ca instrument al limbii decât din întâmplare și din pură comoditate; oamenii ar fi putut tot atît de bine să aleagă gestul și să utilizeze imagini vizuale în locul celor acustice. Această teză este fără îndoială exagerată; limba nu este o instituție socială întru totul asemănătoare cu celelalte; în plus, Whitney merge prea departe afirmînd că am ales organele vocale din întâmplare; de fapt, ele ne erau oarecum impuse de natură. Dar ni se pare că lingvistul american are dreptate în punctul esențial: limba este o convenție, și natura unui semn convențional nu interesează. Problema aparatului vocal este deci secundară în ansamblul problemelor lingvistice.

O anumită definiție a ceea ce se numește „limbajul articulat“ pare a confirma această idee: În latină *articulus* înseamnă „membru, parte, subdiviziune a unui șir de lucruri“; în materie de limbaj articulația poate desemna fie subdiviziunea șirului vorbirii în silabe, fie subdiviziunea șirului semnifi-

cașilor în unități semnificative; acesta e sensul expresiei germane *gegliedete Sprache*. Adoptînd această a doua definiție, am putea spune că nu limba — u) vorbit este natural pentru om, ci facultatea de a construi o limbă, adică "n sistem de semne distincte corespunzînd unor idei distincte.

Broca a descoperit că facultatea de limbaj este localizată în a treia circumvoluțiune frontală stîngă; pe această bază, i s-a atribuit limbajului un caracter natural. Dar se știe că localizarea în chestiune este valabilă pentru tot ceea ce se referă la limbaj, inclusiv scrisul, și aceste constatări, adăugate observațiilor făcute asupra diverselor forme de afazie datorate leziunii centrilor respectivi, par să indice 1° că diversele tulburări ale limbajului oral se împletesc în zeci de feluri cu tulburările limbajului scris, 2° că în toate cazurile de afazie sau de agrafie, ceea ce este atins este nu altă facultatea de a emite anumite sunete sau de a desena anumite semne, ci aceea de a evoca printr-un instrument, oricare ar fi el, semnele unui limbaj organizat. Toate acestea par a sugera că funcționarea diverselor organe este dirijată de o facultate mai generală, care comandă utilizarea semnelor și care este facultatea lingvistică prin excelență. Ajungem deci la aceeași concluzie ca mai sus.

Pentru a atribui limbii primul loc în studiul limbajului vom putea avea în vedere, în fine, argumentul că facultatea de a articula cuvinte — naturală sau nu — se exercită numai cu ajutorul instrumentului creat și furnizat de colectivitate; nu este deci o utopie să spunem că limba este aceea care asigură unitatea limbajului.

Locul limbii printre faptele de limbaj

Pentru a găsi, în ansamblul limbajului, domeniul care corespunde limbii, trebuie să avem în vedere actul individual care permite reconstituirea circuitului vorbirii. Acest act presupune cel puțin doi indivizi (...) să spunem A și B, care stau de vorbă.

Punctul de plecare al circuitului se află în creierul uneia dintre aceste persoane, să spunem al lui A, unde faptele de conștiință pe care le vom numi concepte sînt asociate reprezentărilor semnelor lingvistice, sau imaginilor acustice care servesc la exprimarea lor. Să presupunem că un anumit concept declanșează în creier o imagine acustică corespunzătoare; acesta este un fenomen în întregime psihic urmat de un proces fiziologic: creierul transmite organelor fonatorii un impuls corelat cu imaginea; apoi undele sonore se propagă de la gura lui A la urechea lui B, proces pur fizic. Circuitul se prelungește la B în sens invers: de la ureche la creier, transmisie fiziologică a imaginii acustice; în creier, asociere psihică a acestei imagini cu conceptul corespunzător. Dacă B ia și el cuvîntul, acest nou act va urma — între creierul său și acela al lui A — exact același drum, trecînd prin aceleași faze succesive. (...)

Trebuie să adăugăm la cele de mai sus facultatea de asociere și de coordonare, care se manifestă îndată ce nu mai avem a face cu semne izolate; această facultate joacă rolul cel mai important în organizarea limbii ca sistem.

Dar pentru a înțelege bine acest rol, trebuie să depășim actul individual care nu este decît embrionul limbajului și să abordăm faptul social.

Între toți indivizii legați prin limbaj se stabilește un fel de „medie”: toți vor reproduce — nu exact, desigur, ci aproximativ — aceleași semne asociate cu aceleași concepte.

Care este originea acestei cristalizări sociale? Care din părțile circuitului poate fi aici în cauză? Căci, foarte probabil, nu toate participă în mod egal.

Putem elimina de la bun început partea fizică. Atunci când auzim o limbă necunoscută, percepem desigur sunetele, dar neînțelegînd-o, rămînem în afara faptului social.

Nici partea psihică nu intră integral în joc: aspectul executiv rămîne pe dinafară, căci execuția nu este niciodată colectivă; ea este totdeauna individuală, individul fiind suveran, vom numi această parte *vorbirea (la Parole)*.

Separînd limba de vorbire vom separa în același timp: 1° ceea ce este social de ceea ce este individual, 2° ceea ce este esențial de ceea ce este accesoriu și mai mult sau mai puțin accidental.

Limba nu este o funcție a subiectului vorbitor, ea este un produs pe care individul îl înregistrează pasiv; ea nu presupune niciodată premeditarea, și reflecția nu intervine decît în cazul activității de clasificare (...)

Vorbirea este un act individual de voință și de inteligență, în care trebuie să distingem: 1° combinațiile prin care vorbitorul utilizează codul limbii pentru a-și exprima propriile gânduri, 2° mecanismul psiho-fizic care îi permite să exteriorizeze aceste combinații. Trebuie să observăm că nu am definit cuvinte, ci lucruri; distincțiile stabilite nu sînt deci contrazise de non-corespondențele de termeni între o limbă și alta (...). Nici un cuvînt dintr-o limbă oarecare nu corespunde exact noțiunilor precizate mai sus (...). A pleca de la cuvinte pentru a defini lucruri este o metodă greșită.

Să recapitulăm caracterele limbii:

1° Limba este un obiect bine definit în ansamblul eteroclit al limbajului. O putem localiza în acea porțiune a circuitului în care o imagine auditivă se asociază unui concept. Este componenta socială a limbajului, exterioră individului care nu o poate nici crea nici modifica de unul singur; ea nu există decît în virtutea unui fel de contract stabilit între membrii comunității. Pe de altă parte, individul trebuie să învețe acest „joc”: copilul îl învață treptat. Este în asemenea măsură un lucru distinct, încît un om lipsit de exercițiul vorbirii păstrează limba dacă poate înțelege semnele vocale pe care le aude.

2° Limba, distinctă de vorbire, este un obiect care poate fi studiat independent. Noi nu mai vîrîm limbile moarte, dar putem foarte bine să ne asimilăm organismul lor lingvistic. Nu numai că știința limbii poate neglija celelalte elemente ale limbajului, dar ea nici nu este posibilă decît dacă nu ține seama de ele.

3° În timp ce limbajul este eterogen, limba astfel definită este omogenă; ea este un sistem de semne în cadrul căruia esențială este numai unirea sensului și a imaginii acustice, și în care cele două părți ale semnului sînt deopotrivă psihice.

4° Limba este, ca și vorbirea, un obiect de natură concretă, ceea ce constituie un mare avantaj pentru studierea ei. Semnele lingvistice, deși în esență psihice, nu sînt abstracțiuni. Asociațiile ratificate prin acord colectiv, al căror ansamblu constituie limba, sînt entități localizate în creier (...). Ceea ce există în limbă este imaginea acustică, care se poate traduce într-o imagine vizuală constantă (...) limba este depozitul imaginilor acustice, iar scrierea, forma tangibilă a acestor imagini.

Aceste caracteristici ne conduc la descoperirea alteia, mai importante. Limba, astfel delimitată în ansamblul faptelor de limbaj, poate fi încadrată printre faptele umane, ceea ce nu este cazul limbajului.

Am văzut că limba este o instituție socială, dar ea se deosebește prin mai multe trăsături de celelalte instituții politice, juridice etc. Pentru a înțelege natura sa specială, trebuie să introducem o nouă categorie de fapte.

Limba este un sistem de semne care exprimă idei, și prin aceasta ea este comparabilă cu scrierea, cu alfabetul surdo-muților, cu riturile simbolice, cu gesturile de politețe, cu semnalele militare etc. Ea este doar cel mai important dintre aceste sisteme.

Putem deci concepe o știință care să studieze viața semnelor în cadrul vieții sociale; ea ar constitui o parte a psihologiei sociale și prin urmare a psihologiei generale; o vom numi *semiologie* (după grecescul *semeion* „semn“). Ea ne va învăța în ce constau semnele, ce legi le guvernează. Cum ea nu există încă, nu putem spune ce va fi. Dar ea are drept de existență, și locul ei este deja determinat. Lingvistica nu este decât o parte a acestei științe generale; legile pe care le va descoperi semiologia vor fi aplicabile lingvisticii, permițându-i să se încorporeze unui domeniu bine definit în ansamblul faptelor umane.

Cade în sarcina psihologului să determine locul precis al semiologiei; sarcina lingvistului este de a defini ceea ce face din limbă un sistem particular în ansamblul faptelor semiologice. Vom relua mai jos această problemă; deocamdată reținem un lucru: dacă este pentru prima oară când am putut asigura lingvisticii un loc printre științe, aceasta se datorează faptului că am atins-o semiologiei.

De ce semiologia nu este încă recunoscută drept știință autonomă având, ca orice știință, obiectul său propriu? Pentru că și aici ne învârtim într-un cerc vicios: pe de o parte, limba este cea mai potrivită pentru a face să se înțeleagă natura problemei semiologice; dar pentru a pune corect această problemă, ar trebui să studiem limba în sine; or până acum, limba a fost studiată mereu în funcție de altceva (...) se trece astfel pe lângă adevăratul obiectiv, neglijând caracteristicile ce nu aparțin decât sistemelor semiologice în general și limbii în particular. Căci semnul scapă mereu, într-o oarecare măsură, voinței individuale și sociale, acesta fiind caracterul său fundamental, dar în același timp care apare cel mai puțin la prima vedere.

Acest caracter nu apare clar decât în limbă, dar el se manifestă în fenomenele pe care le studiem cel mai puțin; de altfel, se vede prea puțin utilitatea sau necesitatea unei științe semiologice. Pentru noi, dimpotrivă, problema lingvistică este în primul rând semiologică (...) Dacă vrem să descoperim adevărata natură a limbii, trebuie să o considerăm în primul rând în ceea ce are comun cu celelalte sisteme din aceeași categorie; de aceea, factorii lingvistici care par la prima vedere foarte importanți (...) vor trece pe planul al doilea dacă nu servesc decât la a deosebi limba de celelalte sisteme. Astfel nu numai că vom clarifica problema lingvistică, dar credem că, privind riturile, obiceiurile etc. drept semne, aceste fapte vor apare într-o altă lumină și se va simți nevoia grupării lor în cadrul semiologiei și a explicării lor prin legile acestei științe.

În românește de ANCA COSĂCEANU

Fragmente din capitolul trei al *Cursului de lingvistică generală*, tradus după ediția Payot, Paris, 1971.

Despre gândirea și vorbirea nonobiectivatoare

Scrisoarea din 11 martie 1964 oferă câteva sugestii referitoare la puncte de vedere care se dovedesc a fi importante pentru o dezbatere teologică pe tema: Problema unei gândiri și a unei vorbiri cu caracter non-obiectivator în teologia contemporană. Dezbaterea a avut loc la Drew-University, Madison, SUA, în perioada 9–11 aprilie 1964.

Freiburg i. Br., 11 martie 1964

Ce anume este demn de a fi supus interogării în această problemă?

Pe cât îmi pot da seama, există *trei teme* care trebuie gândite temeinic.

1. Înainte de orice altceva, trebuie determinat *ce anume* are de discutat teologia în calitatea ei de modalitate a gândirii și vorbirii.

2. *Înainte* oricărei discuții privind gândirea și vorbirea *non-obiectivatoare*, este absolut necesar să se arate ce anume se înțelege prin gândirea și vorbirea *obiectivatoare*. Se ridică atunci întrebarea dacă orice gândire ca gândire și dacă orice vorbire ca vorbire sînt sau nu, din capul locului, obiectivatoare.

Dacă se va constata că gândirea și vorbirea nu sînt nicidecum, în ele însele, obiectivatoare, atunci aceasta conduce la o a treia temă.

3. E cazul să se decidă în ce măsură problema unei gândiri și a unei vorbiri cu caracter non-obiectivator reprezintă în genere o problemă reală; nu cumva această întrebare trece pe lângă obiectul propriu-zis? (...)

Cele trei teme menționate ar trebui discutate în detaliu, fiecare în parte. În ce mă privește, pornind de la filozofie, pot da doar cu privire la a doua temă câteva sugestii. Căci discutarea primei teme — cea care trebuie să stea la baza întregii dezbateri pentru ca ea să nu plutească în aer — rămîne în sarcina teologiei.

Cea de a treia temă cuprinde concluziile teologice obținute dintr-o tratare satisfăcătoare a primelor două.

Voi încerca acum să dau câteva sugestii pentru tratarea celei de a doua teme, dar și aceasta numai în forma citorva întrebări. Vreau să evit astfel impresia că ne-am afla în fața expunerii unor teze dogmatice provenite din filozofia heideggeriană, care de fapt nu există.

Cîteva sugestii privitoare la cea de a doua temă

Înainte oricărei discuții privind problema gândirii și vorbirii cu caracter *non-obiectivator* în teologie, este absolut necesar să medităm — atunci cînd se discută problema în raport cu dezbaterea teologică — asupra a ceea ce se înțelege printr-o gândire și vorbire cu caracter *obiectivator*. Această meditație ne obligă să ne punem întrebarea:

Oare gândirea și vorbirea cu caracter *obiectivator* reprezintă o formă specială a gândirii și a vorbirii? Sau nu cumva orice gândire ca gândire și orice vorbire ca vorbire trebuie să fie în chip necesar *obiectivatoare*?

Nu se poate obține un răspuns la această întrebare, dacă nu s-au lămurit în prealabil, aflîndu-și răspunsul, următoarele întrebări:

a. Ce înseamnă a *obiectiva*?

b. Ce înseamnă a *gîndi*?

c. Ce înseamnă a *vorbi*?

d. Oare orice gândire este în sine o vorbire și orice vorbire este în sine o gândire?

e. În ce sens sînt gândirea și vorbirea *obiectivatoare* și în ce sens nu sînt?

Rezidă în natura lucrului că, atunci cînd sînt luate în dezbateră, întrebările acestea ajung să se întrepătrundă. Dar întreaga pondere a acestor întrebări se află la baza problemei care stă în centrul dezbaterii dumneavoastră teologice. Întrebările amintite formează totodată — dezvoltate mai mult sau mai puțin limpede și satisfăcător — miezul încă ascuns al acelor strădanii către care tinde, venind din poziții extrem-opuse (Carnap — Heidegger), „filozofia” actuală. Aceste poziții se numesc astăzi: concepția tehnico-scientistă despre limbă și experiența speculativ-hermeneutică a limbii. Ambele poziții sînt determinate pornind de la sarcini absolut diferite. Prima poziție își propune să subordoneze întreaga gândire și vorbire, chiar și pe cea filozofică, unui sistem de semne care să poată fi construit într-o manieră tehnic logică, cu alte cuvinte vrea să facă din întreaga gândire și vorbire un instrument al științei. Cealaltă poziție provine din întrebarea ce anume trebuie experimentat drept obiect al gândirii filozofiei și cum trebuie acest obiect — ființa ca ființă — să fie rostit. Prin urmare, în ambele poziții, nu avem de-a face cu o zonă circumscrisă a unei filozofii a limbii (ce ar corespunde unei filozofii a naturii sau a artei), ci, dimpotrivă, limba este recunoscută a fi acel domeniu în care sălășluiește și se mișcă gândirea proprie filozofiei și orice fel de gândire și rostire. În măsura în care omul, în esența sa, este determinat, potrivit tradiției apusene, ca viețuitoare care „are limbă” (ζῶον λόγον ἔχον) — pînă și omul ca ființă care acționează este o asemenea ființă numai pentru că „are limbă” —, confruntarea celor două poziții pune în joc însăși întrebarea privitoare la existența omului și la determinarea ei. (...)

Înainte de a trece la o scurtă lămurire a întrebărilor de la a) la e), vom face o observație privitoare la motivul probabil care a dus la dezbaterea *Problema unei gândiri și a unei vorbiri cu caracter non-obiectivator în teologia contemporană*. O părere larg răspîdită și preluată fără a mai fi verificată este aceea că orice gândire e, ca reprezentare, „obiectivatoare”, așa cum tot „obiectivatoare” este și orice vorbire ca exprimare. Nu avem aici posibilitatea să analizăm în amănunt de unde provine această părere. Ea este determinată de diferențierea, care se face de multă vreme fără a fi fost vreodată lămurită,

dintre rațional și irațional. Această diferențiere este, la rindul ei, întreprinsă pornind de la instanța unei gândiri raționale, ea însăși rămasă nelămurită. În ultima vreme, însă, caracterul obiectivator al oricărei gândiri și vorbiri a fost afirmat invocându-se concepția lui Nietzsche, a lui Bergson și filozofia vieții. În măsura în care, în vorbire, spunem preluțtendeni, explicit sau nu, „este“ — iar ființa înseamnă prezență, aceasta fiind interpretată în epoca modernă drept obiectualitate și obiectivitate — gândirea ca reprezentare (*Vor-stellen*) și vorbirea ca exprimare aduc cu sine, inevitabil, o solidificare (și prin aceasta o falsificare) a „fluxului vieții“, în sine curgător. Ce-i drept, o asemenea fixare de elemente stabile, chiar dacă falsifică, este indispensabilă pentru menținerea și consolidarea vieții umane. În sprijinul acestei păreri, care apare în diferite variante, este de ajuns să cităm următorul text din lucrarea lui Nietzsche, *Der Wille zur Macht* („Voința de putere“), n. 715 (1887–88): „Mijloacele de expresie ale limbii sint neputincioase cînd e vorba să exprime «devenirea»: nevoia noastră irepresibilă de a menține ca atare ne face să instituim neîncetat o lume mai brută de elemente stabile, de lucruri (adică de obiecte) ș.a.m.d.“

Sugestiile care urmează, privind întrebările de la a) pînă la e), s-ar vrea înțelese și gîndite, la rîndul lor, tot ca întrebări. Căci misterul limbii, în care trebuie să se adune întreaga meditație, rămîne fenomenul cel mai demn de a fi gîndit și interogată, mai ales atunci cînd se naște înțelegerea faptului că limba nu este un produs al omului: limba vorbește (*die Sprache spricht*). Omul nu vorbește decît în măsura în care corespunde limbii (*indem er der Sprache entspricht*). Aceste afirmații nu sint emanațiile unei „mistici“ fantasmagorice. Limba este un fenomen originar al cărui caracter nu poate fi demonstrat prin fapte reale; el nu poate fi surprins decît printr-o experiență a limbii lipsită de prejudecăți. Desigur, omul poate inventa pe cale artificială sunete și semne, dar acest lucru nu se petrece decît prin raport cu o limbă deja vorbită și pornind de la ea. Critică, gîndirea rămîne și atunci cînd e confruntată cu fenomene originare. Căci a gîndi critic înseamnă a deosebi (*kpeivav*) în permanență între acele lucruri care, pentru a fi justificate, reclamă o demonstrație, și între cele care, pentru a fi adevărate, cer pur și simplu să fie surprinse și acceptate.

În legătură cu a) Ce înseamnă a obiectiva? Înseamnă a transforma ceva într-un obiect, a-l institui ca obiect și a-l reprezenta numai ca atare. Și ce înseamnă obiect? În Evul Mediu, *objectum* era acel ceva care era opus, era menținut în fața percepției, a imaginației, a judecății, a dorinței și a intuiției. În schimb, *subiectum* desemna acel *υποκειμενον*, adică ceea ce există de la sine (și nu adus în fața prin reprezentare), deci ceea ce este prezent, de pildă lucrurile. Această semnificație a cuvintelor *subiectum* și *objectum* este, în comparație cu aceea care circulă în zilele noastre, total opusă: *subiectum* este ceea ce există pentru sine (adică „obiectiv“), iar *objectum* este doar ceea ce e reprezentat (adică „subiectiv“).

Prin transformarea conceptului de *subiectum*, realizată de către Descartes (vezi *Holzwegel*, „Cărări în necunoscut“, p. 98 și urm.), conceptul de obiect ajunge, la rîndul său, să aibă o semnificație schimbată. Pentru Kant, obiect (*Objekt*) înseamnă termenul situat opozitiv (*Gegenstand*) pe care îl are în vedere experiența din științele naturii. Orice obiect este un termen situat opozitiv, dar nu orice termen situat opozitiv (de pildă, lucrul în sine) este un obiect posibil. Imperativul categoric, obligativitatea de ordin moral, datorită nu sint obiecte ale experienței din științele naturii. Prin faptul că se gîndește

asupra lor, prin faptul că sînt urmărite în cadrul acțiunii, ele nu sînt obiectivate.

Experiența de zi cu zi a lucrurilor în sens mai larg nu este nici obiectivatoare, nici o transformare a lor în termeni situații opozitiv. Cînd stăm, de pildă, în grădină și ne bucurăm de trandafirii înfloriți, nu transformăm trandafirul într-un obiect și nici măcar într-un termen situat opozitiv, adică în ceva reprezentat în chip tematic. Dacă, într-o lăcută rostire, mă abandonez roșului strălucitor al trandafirului și meditez asupra esenței de roșu a trandafirului, atunci această esență de roșu nu este nici obiect, nici lucru, nici termen situat opozitiv, asemenea trandafirului înflorit. Acesta se află în grădină și se apleacă, poate, sub bătaia vîntului. Cu toate acestea, eu o gîndesc și vorbesc despre ea, numind-o. Există, prin urmare, o gîndire și o rostire care nu transformă defel în obiect sau în termen situat opozitiv.

Pot, desigur, să privesc statuia lui Apollo aflată în muzeul din Olimpia ca pe un obiect al reprezentării specifice științelor naturii, pot calcula marmura din punct de vedere fizic, stabilindu-i greutatea sau pot s-o cercetez pentru a-i determina proprietățile chimice. Dar această gîndire și această vorbire obiectivatoare nu îl surprind pe Apollo așa cum se arată el în frumusețea sa și așa cum, în această frumusețe, el apare ca imagine a zeului.

În legătură cu b) Ce înseamnă a gîndi? Dacă ținem seama de ceea ce am arătat mai sus, atunci este limpede că gîndirea și vorbirea nu se mărginesc la reprezentarea și enunțarea de tip teoretic, așa cum apar ele în științele naturii. Dimpotrivă, gîndirea este acea atitudine care lasă să i se ofere, de la acel ceva care se arată, acel ceva pe care are a-l rosti cu privire la ceea ce apare. Gîndirea nu este în mod necesar reprezentarea a ceva în calitate de obiect. Numai vorbirea și gîndirea ce țin de științele naturii sînt obiectivatoare. Dacă orice gîndire ca atare ar fi deja obiectivatoare, atunci plămînuirea unor opere de artă ar fi lipsită de sens, deoarece ele nu s-ar putea arăta nici cînd vreunui om, de vreme ce el ar transforma imediat într-un obiect ceea ce apare și ar împiedica astfel opereii de artă — apariția.

Afirmația că orice gîndire este obiectivatoare în calitate de gîndire este neîntemeiată. Ea se naște dintr-o desconsiderare a fenomenelor și trădează lipsa spiritului critic.

În legătură cu c) Ce înseamnă a vorbi? Oare limba nu înseamnă nimic altceva decît transformarea a ceea ce a fost gîndit — în sunete, acestea fiind percepute ca tonuri și zgomote doar obiectiv înregistrabile? Sau poate că deja exprimarea ca atare a vorbirii (în dialog) este cu totul altceva decît o succesiune de tonuri obiectivabile acustic, purtînd o semnificație prin care se vorbește despre obiecte. În ce are ea mai propriu, vorbirea nu este oare o rostire (*Sagen*), o multiplă arătare a ceea ce ascultarea lasă să-i fie spus, acea ascultare care este atenția ascultătoare îndreptată către ceea ce apare? Dacă observăm măcar aceasta cu grijă, mai putem oare susține — fără spirit critic — că vorbirea este, ca vorbire, din capul locului obiectivatoare? Cînd mîngîiem cu vorba un om bolnav și cînd vorba noastră se adresează forului său celui mai intim, facem noi din omul acesta un obiect? Oare limba este numai un instrument pe care îl folosim pentru prelucrarea unor obiecte? Se află limba în genere la bunul plac al omului? Este limba doar un produs al omului? Este omul acea ființă care are limba în proprietatea sa? Sau limba este cea care îl „are” pe om, în măsura în care el își află locul în limbă, de vreme ce abia ea îi deschide o lume, și, o dată cu aceasta, locuirea lui în lume?

În legătură cu d) Oare orice gândire este o vorbire și orice vorbire, o gândire?

Întrebările discutate până aici ne-au făcut deja să bănuim că există această co-apartenență (identitate) între gândire și vorbire. Această identitate este adevărată din vremuri străvechi, în măsura în care $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ și $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ înseamnă deopotrivă „a vorbi” și „a gândi”. Însă această identitate nu a fost încă discutată satisfăcător și nu a fost cunoscută așa cum se cuvine. Unul din obstacolele principale se ascunde în aceea că interpretarea elină a limbii, în speță cea gramaticală, s-a orientat în funcție de enunțurile privitoare la lucruri. În metafizica modernă, lucrurile au fost transformate în obiecte. A apărut astfel părerea greșită că gândirea și vorbirea s-ar referi la obiecte și numai la acestea.

În schimb, dacă vom considera drept hotărîtor că gândirea este de fiecare dată faptul de a lăsa ca ceea ce se arată să și se adreseze și, ca atare, o corespundere (rostire) față de acel ceva care se arată, atunci trebuie să se înțeleagă în ce măsură activitatea poetică este o rostire care gîndește, ceea ce desigur nu poate fi determinat în esența sa proprie pornind de la logica obișnuită a enunțului privitor la obiecte.

Tocmai înțelegerea co-apartenenței gândirii și a rostirii ne face să recunoaștem inconsistența și arbitrarul tezei potrivit căreia gândirea și vorbirea sînt, ca atare, în chip necesar obiectivatoare.

În legătură cu e) În ce sens gândirea și vorbirea sînt obiectivatoare și în ce sens nu sînt? Gîndirea și vorbirea sînt obiectivatoare, adică instituie ceva dat ca pe un obiect, în cîmpul reprezentării din științele naturii și din tehnică. Aici ele sînt în mod necesar astfel, deoarece acest tip de cunoaștere trebuie din capul locului să și instituie tema ca pe un termen situat opozitiv care poate fi supus calculului și poate fi explicat cauzal, cu alte cuvinte trebuie să-l conceapă ca pe un obiect în sensul definit de Kant.

În afara acestui cîmp, gândirea și vorbirea nu sînt nicidecum obiectivatoare.

Însă astăzi a apărut pericolul, din ce în ce mai mare, ca modalitatea tehnico-științifică de a gândi să se extindă asupra tuturor domeniilor vieții. Astfel cîștigă teren aparența că orice gândire și vorbire sînt obiectivatoare. Acea teză care afirmă în chip neîntemeiat și dogmatic un asemenea punct de vedere promovează și susține la rîndul ei tendința fatală de a reprezenta totul numai în perspectivă tehnico-științifică, ca obiect al unei posibile dirijări și manipulări. Limba însăși și felul în care este ea determinată sînt supuse acestui proces de nelimitată obiectivare tehnică. Limba este falsificată pentru a deveni un instrument al transmiterii și al informării calculabile. Limba este tratată asemenea unui obiect manipulabil la care trebuie să se adapteze modalitatea gândirii. Dar rostirea proprie limbii nu este în mod necesar o enunțare de propoziții despre obiecte. În ceea ce are ea mai propriu, limba este o rostire a *acelui* ceva care se manifestă și se adresează omului în multiple feluri, în măsura în care el, supus dominației gândirii obiectivatoare și mărginindu-se la ea, nu se închide în fața a ceea ce se arată.

Faptul că gândirea și vorbirea sînt obiectivatoare doar într-un sens derivat și limitat nu poate fi demonstrat niciodată pe cale științifică, prin dovezi. Esența care este proprie gândirii și rostirii nu poate fi pătrunsă decît printr-o sesizare lipsită de prejudecăți a fenomenelor.

A crede că o știință ar reveni doar celui lucru care poate fi calculat

obiectiv și demonstrat cu mijloace tehnic-științifice ca obiect rămâne, neindoielnic, o eroare.

Această părere eronată uită o vorbă rostită deja de mult, care ne-a rămas de la Aristotel (*Metafizica* IV, 4, 1006 a 6 și urm.): ἔστι γὰρ ἀπαί-
δευσία τὸ μὴ γινώσκειν τινὸν δεῖ ζῆτεῖν ἀποδείξιν καὶ τινὸν οὐ δεῖ.

„Căci este un semn de proastă creștere să nu-ți dai seama referitor la care lucruri este necesar să se caute dovezi și la care lucruri nu este necesar“.

După sugestiile date, se poate spune următorul lucru cu privire la cea de a treia temă — aceea care presupune un răspuns la întrebarea în ce măsură tema dezbaterii este o problemă reală:

Pe temeiul reflecțiilor referitoare la cea de a doua temă, problema pusă în dezbaterie trebuie formulată mai clar. Într-o variantă deliberat exagerată ea ar trebui să sune astfel: „O problemă a teologiei contemporane: posibilitatea unei gândiri și a unei vorbiri al căror caracter este diferit de cel al gândirii și vorbirii din științele naturii și din tehnică.“

Din această reformulare, adecvată situației de fapt, se poate lesne deduce că problema pusă în discuție nu este una reală, în măsura în care punerea problemei se orientează în funcție de o premisă a cărei absurditate este clară pentru oricine. Teologia nu este o știință a naturii. (...)

Adaos la sugestiile de mai sus

Ca exemplu de gândire și rostire non-obiectivatoare prin excelență poate servi poezia.

În *Sonetele către Orfeu* I, 3, Rilke exprimă cu mijloace poetice prin ce anume se definește gândirea și rostirea de tip poetic. „Cântul este însăși existență.“ (vezi în acest sens *Holzsage*, p. 292 și urm.). Cântul, rostirea cântătoare a poetului nu este „nezățioasă poftă“, nici „cerere stăruitoare“, pentru ceva ce, până la urmă, poate fi dobândit ca efect al unei performanțe umane.

Rostirea poetică este „existență“. Cuvântul „existență“ este folosit aici în sensul tradițional al metafizicii. El înseamnă: prezență.

Rostirea poetică este prezență în preajma zeului și pentru zeu. A fi prezent înseamnă: pur și simplu a fi gata pentru ceva fără a voi nimic, fără a aștepta nici o reușită. „Prezență în preajma“ înseamnă: purul fapt de a lăsa să se rostască prezența zeului.

Într-o asemenea rostire nimic nu este instituit și reprezentat ca termen situat opozitiv și ca obiect. Aici nu se găsește nimic ce ar putea fi situat opozitiv de către o reprezentare care surprinde o parte sau întregul.

„O suflare în jurul a nimic.“ „Suflare“ stă scris aici pentru inspirare și expirare, pentru faptul de a lăsa să se rostască și, laodată, de a răspunde astfel la ceea ce a fost rostit. Nu e nevoie de nici o discuție, pentru a arăta că, la baza întrebării privitoare la o gândire și o rostire adecvate, se află întrebarea privitoare la ființa ființării, așa cum se arată ea în fiecare caz în parte.

Ca prezență, ființa se poate arăta în diferite ipostaze ale prezenței. Ceea ce este prezent nu trebuie să devină termen situat opozitiv; termenul situat opozitiv nu trebuie perceput pe cale empirică drept obiect (vezi Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, cap. VIII și IX).

În românește de THOMAS KLEININGER
și GABRIEL LICEANU

Observații amestecate

1914

Auzind cum vorbește un chinez, noi suntem înclinați să considerăm limbajului lui drept un gîlgîit (*Gurgeln*) nearticulat. Cînova, care înțelege chineza, va recunoaște *limba*. Adeseori, în felul acesta, eu nu pot să recunosc *omul* în om.

1929

O bună comparație împropătează mintea.

În nici o confesiune religioasă nu s-a păcătuit atît de mult prin abuz de expresii metafizice, ca în Matematică.

Să lași pur și simplu să vorbească Natura, și să nu recunoști decît un *singur* lucru de-asupra Naturii, dar nu ceea ce ar putea să gîndească alții.

Un cuvînt nou e ca o sămînță nouă aruncată pe terenul discuției.

Cu un rucsac burdușit de Filozofie, numai cu mare greutate pot să urc muntele Matematicii.

Cel ce înțelege ceva din strigătul unui copil, acela știe că alte forțe psihice, înspăimîntătoare, somnolează în el, decît cele recunoscute în mod obișnuit. Adîncă furie și suferință și nevoie de a distruge.

Idealul meu este o anumită răceală. Un templu, care să servească drept preajmă pasiunilor, fără să intervină în ele.

Ziceam într-o zi, și poate pe bună dreptate: din vechea cultură nu va rămîne decît o grămadă de ruine, și pînă la sfîrșit un morman de cenușă, dar vor exista spirite ce vor pluti pe de-asupra cenușilor.

Că sunt înțeles sau apreciat de savantul occidental tipic, aceasta mi-e indiferent, căci el nu înțelege spiritul în care scriu eu. Civilizația noastră este caracterizată de cuvîntul „progres”. Pentru a progresa, ea resimte progresul ca o formă a ei, nu ca una din proprietățile ei. Ea este tipic constructoare. Activitatea ei constă în faptul de a construi o structură mereu mai complicată. Și chiar claritatea servește doar acest scop și nu este un scop în sine. Pentru mine, dimpotrivă, claritatea, transparența sunt scop în înse.

Nu mă interesează să înalț un edificiu, ci să am în fața mea, clare, fundamentele edificiilor posibile.

Țelul meu este așadar altul decât cel al savanților, și mișcarea gândirii mele se deosebește de a lor.

Fiecare frază, pe care o scriu, privește întotdeauna întregul, așadar mereu același lucru, și toate împreună sunt numai aspecte ale unui obiect observat din unghiuri diferite.

E o mare ispită să vrei să faci spiritul explicit.

Limita limbii se arată în imposibilitatea de a descrie faptul care corespunde unei propoziții (care este traducerea lui), fără a repeta propoziția. (Avem aici de a face cu soluția kantiană a problemei filozofiei).

Luptăm cu limba.

Suntem în luptă cu limba.

Soluția problemelor filozofice e asemenea darului dintr-un basm cu zine, care într-un palat vrăjit pare fermecător, dar care, privit afară la lumina zilei, nu e nimic altceva, decât o banală bucată de fier (sau ceva asemănător).

Religia ca nebunie este nebunie din ireligiozitate.

Cînd citești dialogurile socratice, ai sentimentul următor: ce cumplită risipă de timp! La ce bun aceste argumente, care nu dovedesc nimic și nu explică nimic?

În Creștinism, Bunul Dumnezeu pare să spună oamenilor: Nu faceți tragedie, adică nu puneți cerul și iadul pe pămînt. Cerul și iadul, mi le rezerv eu.

Auzi mereu observația că filozofia propriu-zis nu face nici un progres, că aceleași probleme filozofice, care-i preocupau pe Greci, ne preocupă și pe noi. Dar cei ce vorbesc așa nu pricep motivul pentru care trebuie să fie așa. Iar acesta este că limba noastră a rămas aceeași și ne conduce mereu la aceleași întrebări. Cît timp va exista un verb „a fi”, care pare să funcționeze ca „a minca” sau „a bea”, cît timp vor exista adjective ca „identic”, „adevărată”, „fals”, „posibil”, cît timp se va vorbi despre un flux al timpului și despre o extensie a spațiului ș.a.m.d., oamenii mereu se vor izbi de aceleași dificultăți enigmatice, și se vor uita încrămeniți la ceva ce nu poate fi îndepărtat din drum.

Și aceasta satisface în plus dorința de transcendent, căci, crezînd că zăresc „limitele minții omenești”, ei cred, la fel de firesc, că pot să zărească dincolo de ele.

Kleist a scris odată (*Brief eines Dichters an einen anderen*, 5 Ianuarie 1811), că poetului i-ar plăcea mai mult ca orice să poată transmite gândurile sale fără cuvinte. (Ce stranie mărturisire!).

Operele marilor maeștri sunt sori, care se rotesc în jurul nostru. Astfel că va veni timpul cînd fiecare mare operă va reapare, chiar dacă astăzi a dispărut sub orizont.

Invincibilul (ceea ce mie mi se pare plin de mister și nu-l pot exprima) formează poate fundalul, pe care, ceea ce pot să exprim capătă semnificație.

Ideea este deja boțită, nu mai poate fi utilizată. (O observație asemănătoare am auzit cîndva din gura lui Labor, privitor la niște idei muzicale). Ca staniolul, care, odată mototolit, nu mai poate fi niciodată netezit. Aproape toate ideile mele sunt mototolite.

De fapt, gîndesc cu pana, căci capul meu adesea nu știe nimic despre ce face mina.

Filozofii sunt adesea ca niște copii mici care trag cu creionul cîteva linii pe hîrtie și apoi îi întrebă pe cei mari: „Asta ce e?” — Lucrurile se petrec așa: Cei mari au desenat cîndva ceva copilului și i-au spus: „Asta e un om”, „asta e o casă”, ș.a.m.d. Și acum copilul trage linii și întrebă: dar acum *asta* ce e?

Limba a pregătit pentru toți aceleași capcane; o imensă rețea de drumuri false ușor accesibile. Și astfel vedem cum toți o apucă unul după altul pe același drum, și deja știm unde se vor abate, unde vor continua drept înainte, fără să observe răscrucea, etc., etc. Ar trebui așadar să așez pancartele în toate locurile, unde încep falsele drumuri, care să-i ajute să treacă cu bine punctele primejdioase.

Exprim ceea ce vreau să exprim, dar numai „pe jumătate” izbutind. Da, poate nici măcar, ci doar a zecea parte. Dar aceasta vrea totuși să spună ceva. Adesea scrisul meu e numai o „bolborosire”.

Forța atotnivelatoare a limbii, care se vede mai grosolan în *dicționar*, și care a făcut cu puțință ca *timpul* să fie personificat, ceea ce nu e mai puțin surprinzător decît divinizarea unor constante logice.

Bucuria pe care mi-o dă gîndirea mea este bucuria pe care mi-o dă *strania* mea viață personală. E oare bucuria de a trăi?

1932

Filozofii, care spun: „După moarte va fi o stare lipsită de timp”, sau „Odată cu moartea începe o stare lipsită de timp”, și care nu-și dau seama că au zis „după”, „odată” cu” și „începe” în sens temporal, și că temporalitatea zace în gramatica lor.

În jur de 1932—1934

Nu te juca cu adîncimile altuia!

Diversele plante și caracterul uman: trandafirul, iedera, stejarul, iarba, mărul, cerealele, palmierul. A se compara cu diferitele caractere ale cuvintelor.

1933—1934

Cred că mi-am dat seama de poziția mea cu privire la Filozofie, când am zis: Filozofia propriu zisă ar trebui să fie scrisă numai *în poeme* (*dichten*). Din aceasta ar trebui să reiasă, cred eu, în ce măsură gândirea mea aparține prezentului, trecutului sau viitorului. Căci prin aceasta m-am recunoscut ca unul care nu e în stare de ceea ce ar vrea să fie în stare.

1937

Cea mai mare „puritate“ a obiectelor care nu acționează asupra simțurilor, ca de pildă numerele.

Și gândurile cad uneori din copac înainte de a fi coapte.

Russel exclama adesea, în timpul convorbirilor noastre: „Blestemată logică!“ — Și aceasta exprima *în întregime* ceea ce resimțeam reflectind asupra problemelor logice: adică enorma dificultate, duritatea și caracterul lor *lunecos*.

Motivul principal al unui atare sentiment, cred eu, era faptul că fiecare nou fenomen al limbii, în care gindeam, putea să facă precedentă noastră explicație ca fiind inutilizabilă. (Impresia era că limba putea să scoată la iveală mereu alte exigențe noi și imposibile; și că astfel orice explicație devenea zadarnică.)

Dar aceasta este dificultatea de care se împiedică Socrate, atunci când încearcă să dea definiția unui concept. Mereu apare o nouă utilizare a cuvântului, care pare să nu poată fi legată de conceptul la care ne-au condus celelalte utilizări ale noastre. Atunci spui: totuși asta *nu este* așa! — ba da, *e totuși* așa! — și nu mai poți să faci nimic, decît să repeți mereu aceste opoziții.

Originea și forma primitivă a jocului de limbaj (*Sprachspiels*) este o reacție; formele cele mai complexe nu pot să crească decît pe ea. Limba — vreau să spun — e un rafinament: „la început era Fapta“ (Goethe: *Faust I*).

Esențialul, esențialul vieții tale, spiritul îl pune totuși în aceste cuvinte ale lui. Tu tocmai *trebuie* doar să vozi clar ceea ce o *asemenea* expunere arată la fel de clar. (Nu sunt sigur cît de exact se potrivește aceasta cu spiritul lui Kierkegaard.)

1938

Nimic nu este mai dificil decît să nu te *păcălești* pe tine însuși.

1939—1940

Măsura geniului este caracterul, — chiar dacă caracterul în sine nu constituie geniul. Geniul nu este „talent și caracter“, ci caracter care se anunță sub forma unui talent special. Așa cum un om sare în apă spre a salva pe altul din pur curaj, la fel un muzician scrie din pur curaj o simfonie. (Exemplul e foarte slab).

Geniul *n-are* mai multă lumină ca un altul, ca un om cinstit — dar această lumină se concentrează grație unei anumite lentile într-un focar arzător.

Oamenii de azi cred că savanții sunt aici ca să-i instruiască, iar poeții și muzicienii etc., ca să-i încinte. *Că aceștia din urmă au de asemenea ce să-i învețe*, nu le trece prin cap.

1940

S-ar putea spune: „Geniul este *curajul în talent*“.

Urmărește să fii iubit, și nu să fii admirat.

Uneori trebuie să retragi din limbă o expresie, s-o dai la curățat, — și apoi s-o pui din nou în circulație.

1941

Stilul meu e ca o frază muzicală proastă.

Cele mai mari prostii ale noastre pot să fie înțelepte.

E adevărat, trebuie să aduni materiale vechi, dar pentru a *construi*.

Limba filozofilor este o limbă deja deformată prin utilizarea unor încălțări prea strâmte.

1942

Ceea ce e drăguț nu poate fi frumos.

Arhitectura e un gest. Nu orice mișcare intențională a corpului uman este un gest. După cum nu orice clădire construită cu o intenție oarecare este Arhitectură.

Geniul este ceea ce ne face să uităm talentul maestrului.

Acolo unde geniul e subțire, se poate vedea prin el talentul. (Uvertura la *Maeștrii cîntăreți*).

Filozoful este cel ce trebuie să vindece în sine multe boli ale minții, înainte de a fi în stare să ajungă la sănătoasa înțelegere a oamenilor.

Dacă în viață suntem împrejmuiți de moarte, la fel în sănătatea minții suntem de nebunie.

În jur de 1945

Cuvintele sunt acte.

1946

O întreagă lume de suferințe zace în cuvinte. *Cum poate* ea fi conținută în ele? — Ea atîrnă împreună cu ele. Cuvintele sunt ca ghindele: un *stejar* poate să iasă din fiecare.

Esperanto. Sentiment de dezgust, cînd pronunțăm un cuvînt *inventat*, cu silabe derivate inventate. Cuvîntul e rece, nu are nici o conotație și se

preface că e „limbă“. Un sistem de semne pur și simplu scrise nu ne-ar dezgusta la fel.

S-ar putea stabili prețuri gândurilor. Unele ar costa foarte mult, altele foarte puțin. Și prin ce s-ar aprecia gândurile? Cred că prin curaj.

Într-un poem un efect e *prea marcat*, dacă poantele intelectuale sunt despuiate, în loc de a fi învăluite de inimă.

Conceptele *pot* să ușureze sau să agraveze un rău, să-l favorizeze sau să-l împiedice.

Se întâmplă ca o frază să nu fie înțeleasă, dacă nu e citită într-un *tempo* adecvat. Toate frazele mele trebuie citite *incet* (*langsam*).

Dacă aș fi scris o frază *bună*, și din întâmplare două rinduri ar rima, înseamnă că ar fi o *greșală*.

Nietzsche scrie undeva (*Menschliches, Allzumenschliches, I*, cap. 155) că chiar și poeții și gânditorii cei mai buni au scris lucruri mediocre și rele, dar că au separat de ele ceea ce a fost bun. Dar nu este nicidecum așa. Un grădinar are desigur în grădina sa, în afară de trandafiri, și gunoi, și îngrășămintă, și paie, dar el nu le desparte prin ceea ce au bun, ci înainte de orice după funcția lor în grădină.

Ceea ce apare ca o frază proastă, poate fi *simburele* uneia bună.

Gustul reglementează. Zămisirea nu e treaba lui.

Gustul face lucrurile *agrecabile*.

(De aceea, cred, marele creator nu are nevoie de nici un gust; copilul lui vine pe lume gata format.)

O carte e plină de viață — nu ca un om, ci ca un furnicar.

1948

Cînd filozofezi, trebuie să cobori în anticul Haos, și să te simți bine acolo.

Se întâmplă că în vis, și chiar *mult timp* după trezire, cuvintele din vis par să aibă pentru noi cea mai deplină semnificație. Aceeași iluzie, nu este ea posibilă și în stare de veghe? Mi se pare că în ultimul timp eu sunt adesea în situația aceasta. Nebunul pare adesea la fel.

Acolo unde alții trec mai departe, eu poposesc.

Animalele vin cînd le chemi pe nume. Exact ca oamenii.

Să bați monedă din fiecare greșală.

Frumusețea unei figuri stelate — o stea în șase colțuri de pildă — o degradată, dacă o privim ca simetrică în raport cu o anumită axă.

188

Nimic nu e mai important decît plămuierea unor concepțe fctive care ne învață să le înțelegem pe ale noastre.

Tradiția nu e nimic, ce s-ar putea învăța, nu e un fir pe care să-l poți apuca, atunci cînd îți place; e la fel de puțin, pe cît ar fi cu puțință să-ți alegi străbunii.

Cine n-are tradiție și ar vrea să aibă, acela e ca cineva nefericit în iubire.

1949

În văile prostiei crește întotdeauna mai multă iarbă pentru filozofi, decît pe piscurile chelboase ale inteligenței.

Că „Rast“ (odihnă) rimează cu „Iast“ (grabă), e un simplu hazard. Dar un hazard fericit, și tu poți să *descoperi* acest hazard fericit.

Shakespeare și visul. Un vis e cu totul incoerent, absurd, compozit, și totuși perfect coerent: în *această* compoziție stranie a lui, el produce o impresie. De ce? Nu știu. Iar dacă Shakespeare e mare, cum s-a spus despre el, ar trebui să putem spune despre el: aici totul e fals, nimic *nu se potrivește* — și totuși totul e coerent conform unei legi proprii.

S-ar putea spune la fel: Dacă Shakespeare e mare, aceasta nu e cu puțință decît în *ansamblul* dramelor sale, care-și forjează limba și universul lor *proprii*. El este deci cu totul nerealist. (Ca visul.)

1950

Eu nu cred că Shakespeare poate fi pus împreună cu un alt poet. Poate este el mai mult un *creator de limbă* decît un poet?

Nu cred că Shakespeare ar fi putut să reflecteze la „destinul poetului“.

El n-ar fi putut nici să se considere pe sine însuși ca profetul sau învățătorul omenirii.

Oamenii îl admiră aproape cum ar admira un spectacol al naturii. Ei n-au sentimentul, în acest caz, că au de a face cu un mare *om*. Cî cu un fenomen.

O epocă nu înțelege o altă epocă; iar o epocă *măruntă* le dezînțelege (*missverstcht*) pe toate celelalte în modul ei hidos propriu.

Nu te poți judeca, dacă nu te pricepi la categorii. (Modul de a serie al lui Frege este uneori *mare*; Freud serie remarcabil, și este o plăcere să-l citești, dar nu e *mare* în scrisul său.)

Extrase din *Vermischte Bemerkungen*, Oxford, 1984

În românește de ȘTEFAN AUG. DOINAȘ

**MOMENTE ALE
REFLECȚIEI
FILOZOFICE
ASUPRA
LIMBAJULUI**

**PLATON
ARISTOTEL
LEIBNIZ
NIETZSCHE
HUSSERL
MAUTHNER**

fragmente de studii

HANS-GEORG GADAMER

Limba și logosul

Pentru orice epocă primitivă, unitatea intimă a cuvintului cu lucrul este în așa măsură de la sine înțeleasă, că adevăratul nume e considerat a fi o parte din cel care-l poartă, dacă nu chiar purtătorul însuși prin procură. E caracteristic în privința aceasta că în grecește expresia care vrea să spună „cuvînt“, *onoma*, semnifică în același timp „nume“ și în special nume propriu, altfel spus numele cu ajutorul căruia ești chemat. Cuvîntul este înțeles mai întîi plecînd de la nume. Or, numele este ceea ce este datorită faptului că cineva se numește astfel și răspunde la el. Justețea (*Richtigkeit*) numelui își află confirmare în faptul că cineva răspunde la el. Astfel el pare să facă parte din ființa însăși.

Or, se poate spune că filozofia greacă a început prin a descoperi că cuvîntul nu este numai *nume*, adică faptul că el nu reprezintă prin procură ființa adevărată. Prin aceasta interogația filozofică deschide o breșă în prejudecata, mai întîi incontestabilă, vehiculată de nume. A crede în cuvînt și a te îndoi de el, iată ce caracterizează situația problematică în care gîndirea secolului grec al Luminilor a conceput relația între cuvînt și lucru. Prin ea, numele care era tip (*Vorbild*) se transformă în anti-tip (*Gegenbild*). Numele pe care poți să-l dai și să-l schimbi motivează îndoiala cu privire la adevărul însuși al cuvîntului. Se poate vorbi de justețea numelor? Dar nu putem totuși să vorbim despre justețea *cuvintelor*, adică să pretindem unitatea cuvintului cu lucrul? Cel mai adînc dintre toți gînditorii vechi, Heraclit, nu a descoperit el sensul profund al jocului de cuvînte? Pe acest plan de fond se detașează dialogul *Cratylus* de Platon, operă de bază a întregii gîndiri grecești privind limbajul,

în care se află conținută toată amplitudinea problemelor, încît discuția greacă ulterioară, pe care n-o cunoaștem de altfel decît imperfect, nu adaugă aproape nimic esențial.

Două teorii discutate în *Cratylus* caută, luînd drumuri diferite, să determine relația între cuvînt și lucru: teoria convenționalistă vede în univocitatea uzajului lingvistic, așa cum e atins prin convenție și exercițiu, singura sursă a semnificațiilor cuvîntului. Teoria opusă apără ideea unei concordanțe naturale între cuvînt și lucru pe care o designează tocmai conceptul de justete (*orthotes*). E semnificativ că aceste două poziții sunt poziții extreme; nu este deci deloc necesar ca ele să se excludă ca fond. În orice caz individul care vorbește nu este conștient de grija pentru „justețea“ cuvîntului pe care această poziție o presupune.

Modul de a fi al limbii, pe care-l numim „uz curent al limbii“, impune o limită acestor două teorii. Limita *convenționalismului* este următoarea: pentru a exista limbă, trebuie să nu se poată modifica arbitrar ceea ce cuvintele semnifică. Problema „limbilor speciale“ arată în ce condiții cuvintele pot să fie des-botezate. Hermogene, în *Cratylus*, propune el însuși exemplul în care e des-botezat un servitor. (*Cratylus*, 384 d). Dependența intimă de mediul de viață al servitorului, coincidența persoanei sale cu funcția sa, fac posibil ceea ce altfel ar eșua, dacă de pildă persoana ar revendica ființa sa în sine sau și-ar apăra onoarea. Tot așa copiii și îndrăgostiții au „limbajul“ lor, cu ajutorul căruia se înțeleg într-o lume care e numai a lor: dar aceasta nu se realizează atît printr-o fixare arbitrară, cît prin instaurarea unei obiceiuri verbale. „Limba“ presupune totdeauna existența unei lumi în comun, chiar dacă nu e decît o lume jucată.

Limita *teoriei asemănării* este de asemenea clară: nu se poate, în numele lucrurilor pe care vrei să le exprimi, să faci reproșuri limbii pentru că cuvintele nu restituie corect lucrurile. Limba nu există ca un instrument pe care ni-l fabricăm pentru a ne servi să comunicăm și să deosebim (*Cratylus*, 388 c). Cele două interpretări ale cuvintelor pleacă de la existența lor și de la disponibilitatea lor și lasă lucrurile să existe în ele însele ca fiind cunoscute în prealabil. Iată rațiunea exactă pentru care, de la prima abordare, aceste două interpretări încep prea tirziu. Atunci trebuie să ne întrebăm dacă Platon, care face să se vadă incoerența internă a acestor două poziții extreme, mai este dispus să pună în discuție presupunerea ce le este comună amîndurora. Intenția lui Platon mi se pare cu totul limpede — nu pot s-o subliniez în de-ajuns, avînd în vedere abuzul continuu care se face de *Cratylus* atunci cînd sunt abordate problemele sistematice ale filozofiei limbajului: propunînd discuției teoriile despre limbaj ale contemporanilor săi, Platon vrea să arate că, în limbă, nu se poate, pe baza pretenției la justetea limbajului (*orthotes ton onomaton*), să atingi nici un adevăr cu privire la lucruri (*aletheia ton onton*) și că trebuie, fără cuvinte (*aneu ton onomaton*), să cunoști existentul fiind exclusiv de la el însuși (*auta ex heauton*) (*Cratylus*, 438 d—439 b). Problema este radical deplasată și dusă la un alt nivel. Dialectica pe care o vizează orice argument pretinde clar ca gîndirea să fie plasată în fața ei înseși și deschisă spre adevăratele sale obiecte, „Ideile“, încît să fie în stare a depăși forța cuvintelor (*dunamis ton onomaton*) și tehnicizarea demonică pe care le-a impus-o arta de a argumenta a Sofiștilor. Depășirea domeniului cuvintelor (*onomata*) prin dialectică nu vrea firește să spună că există cu adevărat o cunoaștere liberată de cuvinte, ci doar că nu *cuvîntul* este cel ce dă acces la

adevăr, ci, dimpotrivă, că nu trebuie să judeci „adecvarea“ cuvintului decît plecînd de la cunoaşterea lucrurilor.

Aprobind o atare concluzie, nu putem să nu regretăm totuşi o lacună: e manifest faptul că Platon dă îndărăt din faţa adevăratului raport al cuvîntului cu lucrul. El declară aici că cheştiunea de a şti cum e cu puţină cunoaşterea existentului este ceva prea important, iar acolo unde vorbeşte despre aceasta şi unde, în consecinţă, descrie dialectica în adevărata ei esenţă, ca în digresiunea din *Scrisoarea a VII*, (*Scrisoarea VII*, 342 s), limbajul nu e designat decît ca un factor exterior, purtător al unei primejdioase ambiguităţi. Aceasta contează printre alegaţiile (*proteimomena*) care încearcă să se impună şi pe care adevăratul dialectician trebuie să le lase în spatele său ca şi aspectul sensibil al lucrurilor. Gîndirea pură a Ideilor, *dianoia*, este ca un dialog al sufletului cu sine însuşi, dar silenţios (*aneu phones*). Logosul (*Sofistul*, 263 e, 264 a) este curentul care emană dintr-o astfel de gîndire şi iese ca voce prin gură (*rheuma dia tou stomatos meta phthoggou*). E evident că sunetul, ca faţă sensibilă a gîndirii, nu poate să pretindă la nici o semnificaţie proprie a adevărului. Nu încapă îndoială că Platon nu reflectează la faptul că operaţia gîndirii, considerată ca un dialog al sufletului, include ea însăşi o anume dependenţă de limbă, şi dacă *Scrisoarea a VII* atinge acest subiect, o face în contextul dialecticii cunoaşterii, după care orice mişcare de cunoaştere este ordonată spre Unul (*auto*). Cu toate că dependenţa faţă de limbă (*Sprachgebundenheit*) este admisă aici în principiu, ea nu apare totuşi în deplina ei semnificaţie: ea nu este decît unul din factorii actului de a cunoaşte, care, consideraţi în bloc din punctul de vedere al lucrului însuşi spre care se poartă actul cunoaşterii, se manifestă toţi împreună în caracterul lor dialectic provizoriu. Trebuie deci să formulăm astfel rezultatul următor: descoperind Ideile, Platon a disimulat esenţa proprie a limbii mai fundamental încă decît teoreicienii sofisti care dezvoltaseră arta lor proprie (*technē*), uzînd şi abuzînd de limbă.

În orice caz, chiar acolo unde Platon, anticipînd dialectica sa, depăşeşte nivelul discuţiilor din *Cratylus*, nu găsim nici o raportare la limbă, care să nu fi fost deja discutată la acest nivel: instrument, copie de construit şi de judecat în funcţie de paradigmă, adică de lucrurile înseşi. Dar fără a acorda domeniului cuvintelor nici o funcţie cognitivă autonomă, şi pretinzînd tocmai depăşirea acestui domeniu, el se păstrează la orizontul problemei în care se pune cheştiunea „justeţei“ numelui. Chiar cînd nu vrea să audă vorbindu-se de o justeţe naturală a numelor, în contextul *Scrisorii VII*, de pildă, chiar şi acolo el păstrează ca criteriu un raport de asemănare (*homoion*): copia şi paradigma sunt pentru el modelul metafizic conform căruia e gîndit orice raport cu noeticul. Artă meşteşugarului ca şi cea a demiurgului divin, artă oratorului ca şi cea a dialecticianului filozof, copiază, fiecare în medium-ul său, fiinţa veritabilă a Ideilor. Există totdeauna o distanţă (*apechei*) — chiar şi atunci cînd adevăratul dialectician depăşeşte această distanţă pentru sine. Elementul discursului adevărat rămîne cuvîntul (*onoma* şi *rhema*), acelaşi cuvînt în care se disimulează adevărul, în stare a deveni de nerecunoscut sau a se nimici cu totul.

Cele două teorii pe care Socrate din *Cratylus* le spulberă nu sunt evaluate conform cu ponderea de adevăr pe care o conţin. Teoria convenţionalistă reduce justeţea cuvintelor la actul de a da un nume, de a boteza ca să zicem aşa lucrurile cu un nume precis; în această teorie, e clar că numele nu pretinde niciodată la o cunoaştere obiectivă — iar Socrate îl învinge pe susţinătorul acestor

opinii prozaice, făcându-l să recunoască limpede că, dacă admite din plecare deosebirea între *logos* adevărat și *logos* fals, atunci părțile constituante ale discursului, cuvintele, (*onomata*), sunt și ele adevărate sau false, precum și că actul de a da un nume, făcând parte din actul vorbirii, se raportează la descoperirea ființei (*ousia*) care se realizează în vorbire (*Cratylus*, 385 b, 387 c). Dar aceasta este o afirmație atât de inconciliabilă cu teza convenționalistă că este ușor, plecând de aici, să se deducă invers o „natură” care servește ca etalon numelui just și justei denumiri. Socrate concede el însuși că concepția „justeții” numerelor, la care tinde argumentul, duce la o beție etimologică și la consecințe dintre cele mai absurde. Dar teza opusă, conform căreia cuvintele sunt date de la natură (*physei*) este la fel de straniu de susținut. (...) Abandonarea teoriei „naturale” este remarcabil de conciliantă, prin faptul că principiul convenției trebuie să intervină cu titlu de complement acolo unde principiul asemănării eșuează. Platon pare a se gândi că principiul asemănării este un principiu rezonabil, deși, aplicat, trebuie să fie folosit în mod foarte liber. Convenția care se exprimă în uzul practic al limbii și care, singură, determină justetea cuvintelor, poate, pe cât posibil, să recurgă la principiul asemănării, dar ea nu este legată de el. (*Cratylus*, 434 c). E un punct de vedere foarte moderat, dar el conține ipoteza fundamentală conform căreia cuvintele nu au nici o putere cognitivă reală, — rezultat care, dincolo de sfera întreagă a cuvintelor și chestiunea justeții lor, orientează spre cunoașterea lucrului. E clar, acesta este singurul punct la care Platon ține.

Și totuși, argumentația lui Socrate contra lui Cratyl, în măsura în care se bazează strins pe schema invenției și acordării numerelor, reprimă o serie de idei care nu-și pot croi drum. Că cuvântul este un instrument forjat pentru un tratament didactic și distinctiv al lucrului, că el este deci un existent care convine sau corespunde mai mult sau mai puțin ființei sale, faptul acesta fixează deja, într-un fel nu lipsit de probleme, chestiunea esenței cuvântului. Tratamentul lucrului de care e vorba aici are ca scop să facă manifest (*offenbarmachen*) lucrul vizat. Cuvântul este just atunci când ridică lucrul la reprezentare figurată (*Darstellung*), deci atunci când el este o reprezentare figurată (*mimesis*). Dar desigur nu e vorba de o reprezentare imitativă, în sensul unei copii imediate în care ar fi copiat fenomenul audibil sau vizibil; dimpotrivă, ființa (*ousia*), judecată demnă de caracterizarea de a fi (*einai*), trebuie să fie făcută manifestă prin cuvânt. Însă e cazul să ne întrebăm dacă conceptele întrebuițate în dialog, adică conceptele de *mimema*, sau, în acest caz, *deloma*, înțeles în sens de *mimema*, sunt exacte.

Faptul că cuvântul designează obiectul, că îl designează drept cel ce este, pentru că are el însuși semnificația prin mijlocirea căreia ceea ce este vizat este numit, acest fapt nu include cu necesitate o relație de copie. Ține de esența lui *mimema* faptul că prin ea vine de asemenea în reprezentare ceva diferit de ceea ce reprezintă el însuși. Simpla imitație, „ființa ca”, posedă deci întotdeauna posibilitatea de a face să se nască reflecția asupra distanței ontologice care separă imitația de model. (...)

În toate acestea se ignoră însă faptul că adevărul lucrurilor se află în discurs, adică la urma urmelor în actul de a viza (*im Meinen*) care însuflește în unitatea sa globală o opinie (*Meinung*) cu privire la lucruri, și nu în cuvintele izolate, nici în patrimoniul verbal (*Wortbestand*) al unei limbi. Această necunoaștere îi permite lui Socrate să respingă obiecțiile atât de judicioase ale lui Cratyl cu privire la adevărul cuvântului, adică la facultatea sa

de a semnifica. El îi opune argumentul folosirii cuvintelor, adică al discursului, *logosul*, cu capacitatea sa de a fi adevărat sau fals. Numele, cuvîntul, pare a fi adevărat sau fals, după cum utilizarea sa este adevărată sau falsă, adică după cum cuvîntul este ordonat (*zugeordnet*) în manieră justă sau nejustă față de existent. O atare ordine (*Zuordnung*) nu este totuși proprie cuvintelor nicidecum; ea este deja *logos* și își poate găsi într-un asemenea *logos* expresia ce-i convine. De exemplu a numi pe cineva Socrate vrea să spună că acel om se numește Socrate.

Ordinarea (*Zuordnung*) care este *logos* este deci mult mai mult decît o simplă corespondență între cuvinte și lucruri — așa cum răspundea ea pînă la urmă teoriei ontologice a Eleaților și așa cum era presupusă în teoria copiei. Adevărul care se află în *logos* nu e cel al unei simple aprehensiuni (a unei *noein*), nu consistă numai în a lăsa să apară ființa, ci pune întotdeauna ființa într-o anumită perspectivă, îi asigură și-i decernează *ceva*. Iată de ce *logosul*, nu cuvîntul (*onoma*) este purtătorul adevărului (și, bine înțeles, al non-adevărului). De aici rezultă necesar că pentru această rețea de relații în care *logosul* descompune lucrul și prin aceasta îl interpretează, faptul de a fi enunțat, și deci dependența de limbă, sunt cu totul secundare. Se înțelege că nu *cuvîntul*, ci *numărul* este adevărata paradigmă a noeticului, numărul a cărui denumire este evident pură convenție, și a cărui „exactitate” consistă tocmai în aceea că fiecare număr este definit prin locul lui în serie, că el este deci o pură construcție a inteligibilității, un *ens rationis*, nu ca diminuare a valorii sale de a fi, ci în sensul perfecte sale raționalități. Acesta este adevăratul rezultat la care *Cratylus* încearcă să ajungă; acest rezultat e greu de consecințe îndepărtate care comandă de fapt întreaga reflecție ulterioară asupra limbii.

Dacă domeniul *logos*-ului reprezintă domeniul noeticului în multitudinea acordurilor sale, *cuvîntul* devine, ca și numărul, simplul *semn* al unei ființe bine definite și cunoscute dinainte. Astfel problema e inversată în principiul ei. Acum nu se mai caută, plecînd de la lucru, ființa, și ființa media-toare a cuvîntului, ci, plecînd de la mediatorul care este cuvîntul, se caută ceea ce el mediază și cum o face pentru cel ce-l utilizează. Ține de esența *semnului* de a-și avea ființa în funcția sa de aplicație, dar în așa fel că specificitatea lui consistă numai în faptul că trimite la altceva. Astfel, prin această funcție ce-i este proprie, el trebuie să se distingă de anturajul în care este înțeles și unde trebuie considerat ca semn, pentru a suprima astfel propria sa ființă-lucru și de a trece în semnificația sa pentru a dispărea: este abstracția trimiterii înseși.

Semnul în consecință nu e nimic ce ar putea să garanteze o ținută proprie. El n-are nevoie nici de vreo asemănare cu lucrul la care trimite; și dacă oferă vreo atare asemănare, ea nu poate fi decît schematică. Ceea ce implică încă o dată că orice propriu conținut vizibil se reduce la un minimum care să poată contribui la funcția sa de trimitere. Cu cit designarea cu ajutorul unui semn este clară, cu atît semnul este semn pur, adică se epuizează în propria-i ordine. Astfel, de pildă, semnele scrisului sunt ordinate față de identități fonetice determinate, cifrele față de cantități determinate, și de aceea ele sunt mai spirituale ca toate semnele: pentru că ordinarea lor e totală și le epuizează în întregime. Reperele, insigne, indiciile, simptomele etc. posedă o spiritualitate în măsura în care sunt considerate ca semne, adică abstract reduse la funcția lor de trimitere. (...)

Chestiunea foarte legitimă de a ști dacă un cuvînt nu e nimic altceva

deci un „semn pur“ sau dacă are totuși în sine ceva dintr-o „imagine“ (*Bild*) e fundamental discreditată în *Cratylus*. Odată împinsă la absurd teza după care cuvântul este o copie, singura alternativă, se pare, este ca el să fie un semn. Este rezultatul ce reiese — fără a fi special subliniat — din discuțiile negative din *Cratylus*; este consacrat prin surghiunirea cunoașterii în sfera inteligibilă; astfel încît conceptul de imagine (*eikon*) este imediat înlocuit prin cel de semn (*semeion* sau *semainon*) în ansamblul reflecției asupra limbii. Nu e numai o modificare terminologică; această schimbare exprimă din contra o decizie de importanță istorică ce comandă întreaga noastră manieră de a gândi ce este limbajul. A trebui să elucidezi ființa adevărată a lucrurilor „fără cuvinte“ semnifică tocmai că ființa proprie a cuvintelor ca atare nu conține nici un acces la adevăr — chiar dacă nici o cercetare, chestiune, răspuns, învățămînt și deosebire, nu pot natural să aibă loc fără recursul la limbă. Iată ce vrea să spună acest lucru: gîndirea se dispensează în așa măsură de ființa proprie a cuvintelor — considerîndu-le simple semne prin intermediul cărora designatul, gînditul, pe scurt lucrul sunt puse în lumină — încît cuvîntul intră într-o relație cu totul secundară cu lucrul. El este simplu instrument de cunoaștere, întrucît expune (*ekpherein*) și proferează (*logos drophorikos*) semnificatul prin mijlocirea vocii. De aici rezultă că un sistem ideal de semne, care are ca unic sens punerea în ordine univocă a tuturor semnelor, face să apară „puterea cuvintelor“, marginea de variație a contingentului înscrisă în limbile istorice lăsate în voia unei dezvoltări concrete, ca o simplă obscurizare a caracterului lor de utilitate. Ceea ce prinde a se naște aici este idealul unei *caracteristica universalis*.

Eliminarea a ceea ce o limbă „este“ dincolo de funcția sa utilitară, în calitatea sa de instrument constituit din semne, în consecință propria ștergere a limbii în profitul unui sistem de simboluri artificiale definite în mod univoc, acest ideal al secolelor XVIII și XX, ar reprezenta deci în același timp limba ideală, pentru că i-ar corespunde întregul cognoscibil, ființa ca obiectivitate absolut disponibilă. Nici măcar nu i se poate face obiecția fundamentală că nici unul din aceste sisteme de semne matematice nu e de conceput fără o limbă care să-i introducă convențiile. S-ar putea ca această problemă a unei „metalimbi“ să fie insolubilă pentru că include un proces iterativ. Dar caracterul neîncheiat al acestui proces nu se opune cu nimic faptului de a recunoaște în principiul său idealul de care se apropie (...)

Numai prin intermediul simbolicei matematice s-ar putea în mod fundamental depăși contingenta limbilor istorice și imprecizia conceptelor lor. În combinatoria unui sistem de semne astfel edificate, s-ar putea — și era ideea lui Leibniz — atinge noi adevăruri care ar fi dotate cu o certitudine matematică, pentru că acel *ordo* figurat de un astfel de sistem de semne ar avea un corespondent în fiecare limbă. Este cu totul evident că această pretenție a *caracteristicii universalis* de a fi un *ars inveniendi*, așa cum o erijează Leibniz, se bazează tocmai pe caracterul artificial al acestei simbolicei: ea permite un calcul, adică o descoperire de relații plecînd de la legile formale ale combinatoriei — indiferent de faptul că experiența ne pune sau nu în fața unor relații corespunzătoare în ordinea lucrurilor. Gîndind astfel dinainte imperiul posibilităților, rațiunea gînditoare însăși e dusă la absoluta sa perfecțiune. Pentru rațiunea umană nu există nici o stare adecvată a cunoașterii superioară celei *notitia numerorum* (Leibniz: *De cognitione veritate et ideis*, 1684, p. 79) și orice calcul se desfășoară după modelul ei. Totuși este în general admis că imperfecția omului nu permite o cunoaștere adecvată *a priori* și că

experiența este indispensabilă. Cunoașterea ce se atinge cu ajutorul acestor simboluri nu este nici clară nici distinctă, căci simbolul nu semnifică nici un dat intuitiv; dimpotrivă, o atare cunoaștere este „oarbă“, în măsura în care simbolul ține locul unei cunoașteri reale, indicind numai direcția în care aceasta ar putea să fie atinsă.

Idealul limbii pe care o urmărește Leibniz e deci „o limbă a rațiunii“, o *analysis notionum* care, plecând de la concepte „prime“, ar dezvolta întreg sistemul conceptelor adevărate și ar furniza imaginea întregului existent, ideal care ar corespunde rațiunii divine. Spiritul uman ar reface calculul (*nachgerechnet*) creațiunii lumii, drept calcul al lui Dumnezeu, care obține prin calcul (*ausrechnet*) cea mai bună din lumi dintre toate posibilitățile ontologice.

În fond acest ideal arată limpede că limba e altceva decât un simplu sistem de semne servind la designarea tuturor obiectelor. Cuvântul nu este numai semn. Într-un sens dificil de reținut, el este la rîndul lui ceva ce se apropie de copie. E suficient să cîntărim ipoteza adversă extremă, a unei limbi pur tehnice, pentru a recunoaște unei alții de arhaice teorii a limbajului un drept relativ. Într-un mod enigmatic, cuvîntul implică o legătură cu lucrul „pictat“ (*abgebildetes*), o apartenență la ființa a ceea ce este astfel pictat. A gândi aceasta în mod fundamental, nu înseamnă numai a recunoaște că relația mimetică joacă un anumit rol în formarea limbajului: aceasta e în afară de orice discuție. E clar că încă Platon își îndreptă gîndirea spre această funcție de mediere; iar lingvistica, chiar și azi, merge în același sens, cînd recunoaște onomatopeelor o anumită funcție în istoria cuvintelor. Dar atunci se concepe limba ca totalitatea delașată de ființa gîndită ca *instrumentarium* al subiectivității. Altfel spus, se urmează un drum de abstractizare la capătul căruia se găsește construcția rațională a unei limbi artificiale.

De fapt, mi se pare că astfel ne mișcăm într-o direcție care ne îndepărtează de esența limbii. Dimensiunea lingvistică e altă de amestecată în gîndirea lucrurilor că ar fi o abstracție să concepem sistemul de adevăruri ca un sistem prealabil dat de posibilități față de care ar trebui să ordonăm semnele pe care le-ar aplica, și apoi un subiect ce s-ar conduce după aceste semne. Cuvîntul limbajului nu e un semn pe care să-l apuci; nu e nici măcar un semn pe care-l faci sau pe care-l dai altuia; nu e un lucru existent pe care-l adopți și pe care-l încarci cu idealitatea de a semnifica, pentru a face vizibil astfel un alt existent. Aceasta e fals din două puncte de vedere. Idealitatea semnificației rezidă mai curînd în același cuvînt. Acesta e dintotdeauna semnificație. Dar aceasta nu înseamnă, pe de altă parte, că cuvîntul precede orice experiență a existentului și că se adaugă din afară unei experiențe deja făcute supunîndu-și-o. Experiența nu e mai întîi lipsită de cuvînte, ea nu e transformată în obiect de reflecție grație unei denumiri ulterioare, după chipul, de pildă, al subsumării sub generalitatea cuvîntului. Dimpotrivă, ține de experiență să găsească cuvintele care s-o exprime. Se caută cuvîntul just, adică cuvîntul care aparține realmente lucrului, încît chiar acesta să se spună prin el. Chiar dacă susținem că nici o relație de simplă copie nu e implicată aici, cuvîntul aparține altă de întîm lucrului însuși încît nu-i este dat după aceea cu titlu de semn. Analiza aristotelică a formării conceptelor prin inducție oferă o dovadă indirectă. (...)

Dacă filozofia greacă refuză să admită acest raport între cuvînt și lucru, între vorbire și gîndire, rațiunea stă fără îndoială în aceea că gîndirea trebuie să se sustragă raportului strîmt dintre cuvînt și lucru în care trăiește omul

care vorbește. Stăpînirea acestei limbi, „cea mai vorbitoare dintre toate limbile“ (*sprechbarste aller Sprachen*) (Nietzsche), asupra gîndirii era atît de mare, cît efortul cel mai propriu filozofiei consta în datoria de a se elibera de această stăpînire. Astfel, filozofii greci, încă de la început, au combătut în *onoma* corupția și perversiunea gîndirii și s-au ținut, în opoziție cu ele, aproape de idealitatea constant împlinită în limbă. E adevărat încă o dată cu Parmenide, care gindea adevărul lucrului plecînd de la *logos*, și e în întregime adevărat apoi cît Platon s-a întors spre „discurs“, orientare pe care o confirmă Aristotel, cînd modelează formele ființei pe formele aserțiunii (*schemata tes kategorias*). Pentru faptul cît orientarea spre *eidos* era considerată ca elementul determinant al *logosului*, nu se putea considera ființa proprie a limbii decît ca o sursă de erori pe care gîndirea trebuia să se forțeze să le alunge și să le depășească. Iată de ce critica justetei cuvintelor, operată în *Cratylus*, reprezintă deja primul pas pe o cale care conduce la teoria instrumentalistă modernă a limbii și la idealul unui sistem rațional de semne. Strîmtoarea între imagine și semn, ființa limbii nu putea decît să fie coborîtă a rangul de simplă ființă-semn.

În românește de HORIA STANCA

ÉTIENNE GILSON

Limbajul ca fapt uman

Lăsînd lingvistica în voia ei să se instituie în știință a limbajului, exclusiv a limbajului și a întregului limbaj, să ne întoarcem la cîteva idei foarte vechi care au fost enunțate încă de la începuturile cercetării filosofice, pur și simplu pentru că ele erau evidente și cei care au venit primii au fost și primii care să le vadă și să le spună. Tocmai din acest motiv va veni adesea vorba despre Aristotel. Ajunge doar numele lui pentru a-i enerva pe cei care nu-i iartă că, venind înaintea lor, a văzut și a zis adevăruri simple, esențiale, evidente aproape pînă la naivitate, pe care astăzi cel mult le putem redescoperi în loc să le putem „depăși” cu ușurință.

Înaintea Filosofului, doar Platon poate fi citat în acest domeniu de cercetare, dar *Cratylus* este lipsit de acea obiectivitate simplă și directă care îi îngăduia lui Aristotel să spună lucrurile așa cum le vedea. N-a existat niciodată o „filosofie aristotelică” sau un „sistem aristotelic”; realitatea de comunicat îi ținea loc de sistem. Platon aborda problema originii limbajului cu mintea deja stăpînită de o metafizică (dialectica Ideilor) și de preocupările unui candidat la rolul de Legiuitor. *Cratylus* dovedește peste tot prezența autorului *Republicii* și al *Legilor*. Plecînd de la această evidență, că semnele nu sînt impuse de natură, el nu vede pe nimeni altul care să o facă, în afară de legiuitor, dar socotește de asemeni că legiuitorul înțelept va da fiecărui obiect numele care i se potrivește cu natura lui, astfel că, după Platon, semnele rămîn naturale în virtutea impunerii lor voluntare de către un înțelept ce atribuie fiecărui lucru numele care i se potrivește. Probele de virtuozitate etimologică pe care Platon se amuză să le dea nu ar reuși să-l

convingă pe cititorul modern. În fața lor am rămâne la fel de sceptici ca atunci când citim bizarul calambur etimologic de care se minuna Joseph de Maistre: *Cadaver = caro, data, vermibus*¹.

Aici, ca și în alte părți, Aristotel se mulțumește să descrie lucrurile așa cum sint. A inventat aproape toate științele ca discipline deopotrivă distincte și relaționate prin raporturi care fixează obiectul lor distinct în realitate. Ne simțim azi un pic jenați când trebuie să amintim că, pentru el, științele căpătau specificitate prin obiectul lor. Aristotel deci descrie mai întâi corpurile fizice, incluzând și corpurile cerești, apoi corpurile vii sau , cum se spune, animate, după aceea întâlnește acest animal particular care e omul, deosebit de toate celelalte animale cunoscute prin aceea că exercită funcțiuni intelectuale. Un capitol de o importanță specială din descrierea funcțiilor biologice ale omului este dedicat operațiilor intelectului; este ceea ce numim azi *Organon*-ul, pe care îl scoatem în mod arbitrar de la locul său din antropologia lui Aristotel — descrierea biologică a funcționării intelectului uman — spre a face din el un fel de prefață metodologică pentru ansamblul celorlalte științe. Nu-i mai rămâne Filosofului decât să descrie omul ca animal moral și politic², și să încoroneze întregul printr-un tratat despre activitățile lui poetice.

Nu există la Aristotel o știință distinctă a lingvisticii, nici măcar o filosofie a limbajului, pentru simplul motiv că vorbirea umană este un fapt ca toate celelalte și pentru că se cade să se spună despre ea ceea ce trebuie, ori de câte ori prezența ei ridică vreo problemă: în știința despre ființa omului, animal dotat cu rațiune; în logică, unde definirea obiectului cunoașterii impune câteva informații despre limbajul care îl exprimă; în filosofia politică, în sfârșit, pentru că societatea este de neconceput fără limbaj care să le permită oamenilor să comunice. Filosoful se mulțumește de fiecare dată să spună strictul necesar, pe care, de altfel, îl socotește evident și care astăzi rămâne pentru noi cum a fost odinioară pentru el. Motivația acestei permanențe este simplă. În foarte scurtul răstimp care ne desparte de Aristotel, aproximativ douăzeci și trei de secole care sint ca o clipă în milioanele de ani acordați azi existenței umane, nimic nu ne îndeamnă că credem că natura omenească s-a schimbat simțitor. Azi noi cunoaștem, raționăm, pe scurt gîndim dacă nu ceea ce gîndea el, măcar așa cum gîndea el. Descrierea făcută de el silogismului, luată în ea însăși, și-a păstrat pentru noi întreaga valabilitate. Cunoștințele noastre au sporit imens de la Aristotel încoace; matematica a venit să completeze logica și să-i atribuie științei o formă pe care Aristotel nu o prevăzuse — el clasifica, zicea A. N. Whitehead, atunci când ar fi trebuit să măsoare —, dar întreaga zonă a realului și a cunoașterii, pe care a avut mijloacele să o exploreze, a rămas cum era încă pe vremea sa. Progresele, și au fost destule, au rămas omogene în cursul „diacroniei” lor, sau în întinderea lor în timp. Aristotel vorbește despre limbaj, pentru prima oară pare-se — în orice caz înainte de a vorbi despre el în *Organon* —, în *Despre suflet* și, chiar și în această scriere, în partea dedicată cunoașterii sensibile, capitolul II, 8: *Azul și obiectul său*.

Acest tip de demers poate surprinde, căci noi ne gîndim la cuvînt ca la ceva pe care omul mai degrabă îl produce, decît ca la o clasă de sunete pe care le percepe. Dacă îl deschidem pe F. de Saussure, găsim de la primul capitol al apendicelui său, *Principii de fonologie*, o descriere, ilustrată de o schemă, a *Aparatului vocal și funcționării sale*. La fel, în *Elemente de lingvistică generală*, André Marinet abordează firesc studiul semnificanților (constitu-

enții a ceea ce el numește a doua articulare a limbajului³⁾ printr-o analiză a foneticii articulatorii, deci a „organelor vorbirii”, aerul în mișcare pe care glota și coardele vocale îl transformă în voce, apoi laringele cu palatul dur, vâul palatin, fosele nazale etc. Pe scurt, lingvistica modernă se bazează în principal pe fonologie și așază în prim planul preocupărilor sale producerea vocii, a vorbirii, a sunetului pe care îl emite vorbitorul.

Aristotel trata vocea mai ales ca sunet auzit, adică drept obiect al auzului. Explicația acestui fapt e simplă și merge de altfel foarte departe. Trăind despre suflet în genere în *De anima*, el ia în considerare întâi sufletul vegetativ, apoi sufletul senzitiv, și, pentru a-l studia sub toate formele de manifestare, examinează rînd pe rînd diferitele simțuri. Or, simțurile se disting mai întâi prin organele lor, ochiul pentru vedere, urechea pentru auz, nasul pentru miros etc. . . ., dar nu există un organ specific pentru limbaj, de vreme ce, conform metodei sale, Aristotel nu-l întâlnește niciodată pînă la sfîrșitul studiului său despre organele simțurilor și despre funcțiile lor. Există un organ pentru perceperea limbajului fiindcă există unul pentru perceperea sunetelor în general; deci numai relaționînd studiul vorbirii cu cel al auzului, biologul Aristotel poate să-i găsească un loc în descrierea sufletului și a funcțiilor sale.

Măcar că studiază problema din unghi opus, lingviștii moderni nu pot să nu remarcă acest fapt. Și pentru ei vorbirea este un „dat acustic” perceput ca o „impresie acustică” rezultînd din mișcările articulatorii care produc cuvintele rostite⁴. Saussure nu vorbește nicînd despre un organ al vorbirii, ci despre aparatul vocal și despre organele vocale, în legătură cu care constată că „sînt tot atît de exterioare limbii precum sînt de străine de alfabetul Morso aparatele electrice care servesc la transcrierea acestuia”. Mergînd mai departe trebuie să observăm că nu se poate dovedi că „funcția limbajului, așa cum se manifestă cînd vorbim, ar fi în întregime naturală, că adică aparatul nostru vocal ar fi făcut pentru a vorbi, cum sînt picioarele pentru a merge”.⁵ Dar se pare că Sapir ar fi fost primul care să deosebească, cu o aptitudine întru totul aristotelică de a întrezări evidentul, că nu există un organ al vorbirii. Vedem cu ochii, mirosim cu nasul, auzim cu urechea, mergem cu picioarele, dar vorbim cu gura, dinții, nasul și cu un număr mare de alte organe dintre care nici unul nu are vorbirea drept funcție specifică. De altfel putem vorbi fără a pune în joc nici unul dintre diferitele organe prin a căror colaborare se constituie aparatul vocal. Limbajul gestic folosit de muși este o dovadă pentru aceasta. „Nu există, la drept vorbind, organe ale vorbirii; există numai organe care întîmplător sînt de folos în producerea sunetelor rostite.”⁶

De la Aristotel încoece, nimic de o asemenea importanță nu a fost spus despre limbaj: „Vorbirea nu este o activitate simplă executată de unul sau mai multe organe adaptate din punct de vedere biologic la această funcție”. Metafizicianul, convins de la sine că vorbirea este practică de un intelect imaterial, nu se poate abține să nu-și amintească în acest moment că, după Toma d'Aquino și, într-un sens, după Aristotel, intelectul acționează „fără organ corporal”. Visăm chiar la suflet așa cum îl preconizau platonicienii, reluați de Augustin: o substanță imaterială *utens corpore*⁷. Nu este nicicum ceea ce zice Sapir, dar este ceea ce, fără s-o vrea, sugerează cînd spune: „Fiziologic, vorbirea este o funcție supraadăugată, sau, mai precis, un ansamblu de funcții supraadăugate. Ea se folosește la maxim de organele și de funcțiile, nervoase și musculare, care au fost create și există acum în scopuri foarte diferite de ale sale”⁸. Funcția specifică dinților este masticția, cea a palatului este gustul, dar limbajul adaugă funcțiilor lor naturale pe ceea

de a contribui la articularea cuvîntului. S-ar spune într-adevăr că o forță transcendentă „folosește” corpul în scopuri de un ordin transcendent asemănător ei.

Să revenim deci la punctul de plecare al lui Aristotel și la ceea ce Saussure ar numi o „imagine acustică”, adică în fapt un sunet. „Vocea”, spune Filosoful, „este un sunet caracteristic ființelor animate. Nimic inanimat nu are voce”⁹. Doar metaforic se vorbește despre glasul flautului, al lirei, sau, în general, despre glasul a ceea ce poate produce o serie de sunete diferite în durată, înălțime și timbru. Nu toate animalele au glas, dar tot ceea ce poate da glas este animat.

Nu vom reproduce aici capitolul din *De anima*, II, 2; poate fi citit în original sau în traducere, și chiar și în excelentul comentariu dat de Toma d'Aquino, *In De anima*, II, 8, lect. 18. Să reținem totuși că, ajuns în acest punct al tratatului său despre suflet, care cuprinde regnul vegetal și cel animal, incluzîndu-l și pe om, lui Aristotel nu-i rămîne decît să vorbească despre sufletul sensibil. El deci nu vorbește aici decît despre voce, pe care o au multe dintre animale, dar nu toate, pentru că, de exemplu, aproape toți peștii sînt muți. Nu a ajuns încă la cuvînt sau la limbaj, care nu apare în mod evident decît o dată cu omul.

Aristotel precizează totuși că glasul are deja o semnificație. Nu acesta este cazul cu toate sunetele produse de aparatul vocal al animalului. Tusea, de exemplu, este un zgomot cauzat de aerul care străbate traheea, dar nu este voce; simplu efect fizic produs de un organ, tusea nu semnifică, ea este un indiciu, nu un semn. Geamătul animalului și al omului este ceva diferit: geamătul semnifică ades ceva pentru cel care îl scoate, totdeauna însă pentru cel care îl aude. De aceea vocea presupune oarecare imaginație; ea se produce, comentează Toma d'Aquino, „*cum imaginatione ad aliquid significandum*”¹⁰. Glasurile animalelor nu au *sens*, dar nu sînt lipsite de *semnificație*.

Nu ar exista limbaj, cel puțin așa cum îl folosim de obicei, dacă n-ar exista voce. Descrierea aparatului vocal la Aristotel este firește incompletă și în unele privințe greșită, dar ocupă un loc identic cu acela pe care îl găsim azi în tratatele de fonologie, introducere necesară în lingvistică. Animalele fără glas sînt toate acelea care nu au sînge și, între cele care îl au, peștii. În fapt, vocea fiind o mișcare a aerului, animalele care nu respiră nu pot avea glas. Ceea ce îmi pare cel mai interesant în descrierea dată de Aristotel este că, altele secole înainte de Saussure și Sapir, el a observat că, pentru a da glas, viețuitoarea acționează anumite organe ale corpului deja prevăzute cu funcții biologice determinate. De exemplu, aerul respirat are ca funcție primă întreținerea vieții, și numai printr-o funcție supraadăugată servește și la vorbire. La fel pentru gură, limbă și dinți: „Aerul odată inspirat, natura se folosește de el în două scopuri diferite, după cum și limba folosește la două întrebunțări, pentru a gusta mîncărurile și pentru a articula cuvintele. Celo două funcții nu sînt de aceeași natură: gustul este necesar supraviețuirii animalului, în consecință această funcție este cea mai larg răspîndită dintre cele două, în vreme ce vocea este un fel de lux fără de care viața este posibilă, de aceea există animale mute”.

Aristotel nu a făcut aici apel la un artificiu pentru această împrejurare. El a notat în *De partibus animalium*, II, 16 că natura adesea face ca același organ să slujească finalități diferite, dar în acest caz face ca mai multe organe să servească un singur și același scop, care diferă în esență de fiecare din propriile lor scopuri particulare. S-ar putea spune că natura a descoperit

o ingenioasă asamblare de organe care exercită direct funcții biologice diferite ca să-i procure gândirii un mijloc de exprimare. Tot astfel, „natura întrebuințează suflul respirator ca un mijloc de neînlocuit pentru a regla temperatura internă a corpului“, ceea ce este o necesitate vitală, dar ea îl folosește în același timp pentru o activitate suplimentară, de vreme ce îl utilizează „ca suport material al vorbirii articulate, ceea ce privește buna stare a celui ce o posedă“. Sintem într-adevăr foarte aproape de observația făcută de Saussure și pe care Sapir o va duce la ultimele consecințe: aparatul vocal este o întrebuințare a unor organe menite prin natură pentru alte scopuri, toate vitale. Vocea, și cu atât mai mult limbajul articulat, nu au organ propriu ¹¹. Am putea eventual excepta coardele vocale, care nu par a sluji altui lucru decât vorbirii, dar ele însele nu vorbesc.

Trecerea de la voce pur și simplu la limbajul articulat avea deja pentru Aristotel, ca și astăzi încă, o dificultate aproape de netrecut. Animalele au o imaginație, se înțelege deci că ar avea voce pentru că au ceva de exprimat, dar se pare că omul singur ar avea ceva de spus și că această putere, care este cea de a pronunța un cuvânt cu înțeles, ar fi legată la el de prezența a ceea ce numim intelect. Această putere nefiind un fapt observabil în mod științific, pentru că, dacă există, este imaterial, fizicienii, biologii și o sumă de lingviști moderni încearcă să explice limbajul uman ca și cum intelectul nu ar exista sau, s-o spunem de-a dreptul, fără a recurge la această ipoteză. O atare atitudine atrage, între alte consecințe, dorința de a putea susține că și animalele sau cel puțin unele dintre ele, sînt înzestrate cu limbaj. Dacă această concluzie ar fi demonstrată, că, de exemplu, maimuțele, sau albinele, sau delfinii pot rosti sunete sau articula gesturi și atitudini cu înțeles, din moment ce noi nu le atribuim nici un fel de intelect, ar trebui să putem conchide că limbajul este explicabil fără această presupunere.

Această atitudine este îndreptățită. Nici o știință nu are sarcina să-și explice propria capacitate de a exista. Fizica este posibilă pentru că natura există; însă cum se face că există o natură și că ea este inteligibilă, știința nu o știe. Să-i facem parte dreaptă lui Descartes care, dacă nu a fost un foarte mare metafizician, ca matematician a avut măcar intuiția foarte justă a limitelor de inteligibilitate a științei fizico-matematice, ea însăși luată ca un fapt în sine. Matematica universală la care visa, și care cuprindea o biologie, o psihologie și chiar o morală, ar fi fost o explicație mecanicistă universală a întregului, cu excepția gândirii pure și a voinței. Știința ar fi putut cu timpul să explice totul cu o evidență matematică, dar ea nu i-ar fi putut explica nici de ce și nici cum evidența matematică era adevărată. El n-a vrut o metafizică și nu și-a dat una decît pentru ca certitudinea științei, care în ochii lui era un fapt, să nu rămînă, dacă putem spune așa, în aer. De unde scump plătitul subterfugiu din *Meditațiile metafizice*, unde se găsea demonstrată existența unui Dumnezeu pe de-a-întregul veridic, creator al gândirii, naturii și legilor care o guvernau, pe scurt creator deopotrivă al științei și al unei lumi a științei, libere de orice finalitate, precum gîndirea divină care a creat-o. El a știut că numai o metafizică poate fundamenta într-un mod inteligibil știința pe libertatea creatoare a unui Dumnezeu perfect. Oamenii de știință care i-au urmat au păstrat această lume carteziană fără finalitate, suprimînd pur și simplu Dumnezeu liber care a creat-o. Ei sînt deci astăzi într-o lume a mecanicismului universal, la fel de golită de orice finalitate precum cea a lui Descartes și fără nimic pentru a o explica.

Nimic nu-i obligă să o facă, dar, mai întâi de toate, ceea ce ei socotesc drept o poziție *modernă* este în fapt tocmai aceea pe care deja Aristotel o considera veche și definitiv depășită, acum mai bine de două mii de ani. Este exact întrebarea pe care Filosoful o pune la începutul tratatului său *Despre părțile animalelor*: „Cel care scrie despre operele naturii trebuie să urmeze planul adoptat de matematicieni în demonstrațiile lor de astronomie, ... sau să urmeze vreo altă metodă? Dar, răspunzând acestor întrebări rămâne o altă. Factorii genezei operelor naturii sînt, cum se vede, diverși ... Există cauza motrice și cauza finală. Trebuie să decidem care din cele două este primordială. Or, este limpede că prima cauză este ceea ce numim cauza finală. Căci ea este rațiunea (mișcării) și rațiunea ce devine punct de plecare în operele naturii precum și în operele de artă“.

Cei vechi (prin raportare la Aristotel¹²), care nu s-au preocupat decît de cauza materială fără a face să intre în joc cea finală, au scăpat deci din vedere partea cea mai importantă a realității. Sîntem azi surprinși să-l vedem pe Aristotel punînd după aceea întrebări care, trecute din biologie în lingvistică, își păstrează înțelesul. De ce trebuie să ne preocupăm mai degrabă de „ceea ce îi interesa pe cercetătorii vechi, anume procesul formării fiecărui animal, sau poate mai ales de caracteristicile animalului odată format?“.

Este ceea ce am văzut că lingviștii moderni numesc diacronic și sincronie, și Aristotel socotește că „între aceste două puncte de vedere diferența nu este mică“. Cu toate acestea, pentru el cele două puncte de vedere sînt necesare, dar subordonate: de vreme ce devenirea este în firea existentului, trebuie să explicăm mișcarea din punct de vedere teleologic, și orice explicație mecanică a structurii prezentului dat trebuie înțeleasă ca o necesitate ipotetică *de facto*, care nu este necesară decît dacă presupunem cauza finală. Într-un sistem aristotelic complet ar exista loc pentru tot mecanicismul modern, inaugurat de Descartes, subordonat finalismului pe care Descartes l-a eliminat. „Există deci două cauze, necesitatea (mecanică) și cauza finală... E limpede deci că există două modalități de cauzalitate și că amîndouă trebuie luate în considerare, pe cît posibil, în explicarea operelor naturii; în orice caz, trebuie făcut un efort pentru a ține seama de amîndouă și cei care nu îl fac nu ne spun, în esență, nimic despre ceea ce este natura“. Dificultatea de a explica în ce mod „sfîrșitul“, care încă nu există, poate fi cauză înainte de a exista, vine din faptul că ne reprezentăm fals cauza finală drept cauză motrice anticipată. Nu este nicicum așa. Causa finală există deja în agent, orientînd mișcarea spre țelul ei. Dacă mă hotărâsc să merg undeva sînt, în chiar momentul deciziei, cauza prezenței mele viitoare în acel loc, dar tocmai prezența mea viitoare în acel loc, gîndită și dorită de mine, este cauza finală a hotărîrii mele.

Forma, lipsită de conștiință de sine, dar orientată în mod natural către țelul său, este sediul acestei finalități. Animalul se constituie el însuși prin forma sa, numită suflet pentru că este dotată cu viață, la fel cum o casă s-ar construi de la sine, s-ar ridica oarecum de una singură, dacă ar fi un produs al naturii în loc să fie cel al unei arte, arhitectura. Totul este mecanicist într-o casă, afară de ideea de a o construi și de planul construcției. O casă este o înfinitate de necesități ipotetice avînd drept cauză libertatea arhitectului, care le impune ideea sa despre casă drept cauza lor finală comună¹³.

Animalul este și el un quantum de necesități mecanice reclamate de forma care duce corpul viu către desăvîrșire, conform speciei lui. De aceea, această

formă îl poate înzestra cu voce, geamăt, chemare sau pur și simplu cu strigăt. Omul pare să fie zămislit de o formă capabilă nu numai să-l facă să se nască, să crească și să acționeze ca orice animal, ci și să folosească un număr destul de mare de organe necesare vieții, cu care ea l-a înzestrat, pentru a îndeplini un fel de activitate de lux, dacă putem spune așa, care este vorbirea. Mușii ar putea să trăiască și chiar, la limită, să alcătuiască tipuri de societăți embrionare, precum unele haite sau turme de animale sălbatice, dar nu societăți ca acelea care se formează datorită folosirii cuvintului. Or, numai în asemenea societăți omul poate atinge perfecțiunea biologică a speciei sale. Aristotel nu se îndoiește că forma specifică omului, sufletul intelectual sau rațional, nu ar fi cauza facultății de a vorbi pe care o are omul. Ea, forma, l-a făcut să cîștige aceste facultăți pentru a-și putea realiza plenar scopul.

Nici un biolog modern, nici un lingvist preocupat de caracterul științific al ceea ce demonstrează n-ar admite un asemenea punct de vedere. În calitate de *savant*, se vede nevoit să-l respingă. El are dreptul, și, ca savant, poate chiar obligația să o facă, dar ne putem îndoi că ar avea suficiente argumente să nege ceea ce se înfrinează să afirme sau să ia pur și simplu în considerare. Aristotel afirma existența sufletului în ființele vii pentru că el constata în ele prezența unor fapte și operații pe care numai mecanicismul nu era de ajuns să le explice. Biologul ar putea spune că această așa-zisă explicație suplimentară nu este o explicație și, de fapt, nu este una științifică; s-ar cuveni

¹ cadavru = carne, dată, viermilor (n.tr.).

² „Politic” în sens aristotelic, etimologie de la *polis* (cetate), deci om al cetății, cetățean (n.tr.).

³ André Martinet, *Elemente de lingvistică generală*, traducere și adaptare de Paul Miclău, Ed. Științifică, 1970, p. 33 (n.tr.).

⁴ „Mulți fonologi se ocupă aproape exclusiv de actul fonației, adică de producerea sunetelor de către organe (laringe, gură etc.) și neglijează partea acustică. Această metodă nu este corectă: nu numai că impresia produsă asupra urechii ne este dată la fel de direct precum imaginea în mișcare a organelor, dar, mai mult, ea este fundamentul natural al oricărei teorii”. P. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 60. Iată de ce „semnul lingvistic unește nu un lucru și un nume, ci un concept și o imagine acustică”. *Op. cit.* p. 98.

⁵ Saussure, *op. cit.*, pp. 25—26.

⁶ Edward Sapir, *Language...* A Harvest Book, New York, 1919, pp. 8—9. Traducere franceză, *Le langage*, Paris, Payot, 1967, p. 12.

⁷ folosindu-se de trup (n.tr.).

⁸ *Op. cit.*, p. 9.

⁹ Aristotel, *Despre suflet*, II, 8, 420 b.

¹⁰ cu imaginație pentru a semnifica ceva (n.tr.).

¹¹ Vorbind despre diferitele simțuri, Aristotel socotește că trebuie să vorbească mai întâi despre obiectul propriu ficțiunii din ele (*De anima*, II, 6, la început). Vocea este deci studiată plecând de la auz. Definind-o drept „sunetul produs de un animal și cu un organ special” (II, 8, 420 b 10-15), el nu vrea să spună că există un organ special propriu auzului (*sic!* n.tr.), ci că producerea vocii de către un animal necesită o cauză organică, aerul lovit de pereții traheei și articulatul de diferite organe. Discipolii lui Aristotel vor urma metoda inaugurată de el. Vezi ampla dezbateri a problemei în Albert le Grand, *Summa de creaturis*, partea II, cap. 25, art. 1—4. El observă că un animal nu sesizează în vocea altui animal decât dorința în genere, ca, de exemplu, cea de hrană sau de un tovarăș, durerea provocată de o rană, sau o chemare oarecare. Art. 2, par. 25 este important. Întrebarea este: „Cum oare natura inteligibilă care se află în intelect poate coborî în cuvinte?” Răspuns: discursul semnificativ (*sermo significativus*) este în relație cu alte două lucruri. În primul rând cu ceva din afara sufletului. Iată de ce, în *Refutația sofistilor* I, 1, Aristotel zice că: „De vreme ce este imposibil ca în cursul unei discuții să producem chiar obiectele înseși

totuși spus în favoarea ei că, dacă o respingem, nu mai rămâne chiar nici o explicație. Ceea ce îngăduie să nu recurgem la ea nu îngăduie să o negăm.

E limpede însă că într-o explicare pur mecanică a vieții, o uriașă cantitate de fapte evidente rămân neexplicate și, mai mult chiar, inexplicabile. Nu numai că mecanicismul n-a elucidat proprietățile prime ale materiei animate, dar ceea ce biologia modernă ne învață despre structura materiei vii face din ce în ce mai improbabilă găsirea unei explicații de tip mecanicist. Când recent s-a cerut părerea unui fizician celebru despre probabilitatea de a vedea că o celulă vie, cea mai simplă cu putință, apare pornind de la o materie guvernată de fizica cuantică, el a răspuns: „Pentru fizician, viața este o gigantică improbabilitate“.

În românește de ILIEȘ CÂMPEANU

despre care vorbim, le înlocuim prin denumirile lor ca prin niște simboluri; apoi, gândim ca și cum ceea ce decurge din denumirile lor ar decurge și din lucrurile aflate în realitate, exact la fel cum fac cu socotelile lor cei care calculează“. În al doilea rând, discursul semnificativ (*sermo significativus*) este în relație cu natura sensibilă în imaginație și cu natura inteligibilă în intelect. Cu prilejul constituirii sale inițiale, sensul ar veni cuvântului din voința celui ce l-a instituit. La fel astăzi, puterea de a semnifica vine cuvântului din *intentiona* prezență în gândirea celui ce vorbește. Albert se angajează deci cu îndrăzneală într-o explicație științifică amănunțită a dificultății majore: *Cum se asociază semnificația cu vocea?* Legată de noțiunea, azi demodată, de *species* (care de altfel nu a fost înlocuită cu o altă), această demonstrație a devenit o curiozitate arheologică, dar este de reținut că problematica medievală a chestiunii persistă și, lini pare, răspunsurile nu au fost încă descoperite.

¹³ Este vorba despre filosofii presocratici, și mai ales despre „materialiștii“ Ionieni (n.tr.).

¹⁴ Această dezvoltare nu este decât o parafrază foarte liberă a marelui text al lui Aristotel, *De partibus animalium*, I, 1. Ceea ce reținem din ea nu este decât invitația de a-l citi. Intenția noastră, folosindu-l liber, este să înlăturăm liantul care unește problema limbajului, așa cum se pune ea în prezent, cu vechile noțiuni aristotelice de viață, formă și suflet. Această legătură, implicită la Aristotel, nu ar trebui întru nimic să-și piardă din forța sa de a fi explicată.

GÉRARD GENETTE

Hermogene logothet

În (chiar) mijlocul vîrstei clasice, dezbateră platoniciană pare a se reproduce cu o fidelitate exemplară într-un dialog nu mai puțin celebru, și aproape la fel de fictiv, cel între „Philalète” și „Théophile”, altfel spus John Locke și Gottfried Wilhelm Leibniz. Vom vedea totuși că nu e vorba deloc de o repetiție, și mai precis, că dacă Locke e într-adevăr, după unii, un nou Hermogene, Leibniz nu reîncarnează chiar pe Cratyl, și mai puțin pe Socrate. Dar să nu anticipăm.

Hermogene nu e vorbăreț. Așa cum se cuvine, profesia lui de credință (negativă) e conținută aici într-o frază a lui Locke, din primul paragraf al capitolului al doilea din cartea a treia a *Eseului asupra intelectului uman*, reluată aproape textual de Leibniz în capitolul corespunzător din *Noi Eseuri*¹: „cuvintele (...) au ajuns să fie întrebuințate de oameni pentru a fi semne pentru ideile lor, și nu datorită vreunei legături naturale care ar fi între anumite sunete articulate și anumite idei (căci în acest caz nu ar exista decît o limbă pentru toți oamenii), ci printr-o instituire arbitrară în virtutea căreia cutare cuvînt a fost luat în mod voluntar ca semn pentru cutare idee”.² Răspunsul lui „Cratyl” e mai dezvoltat: el nu cuprinde doar cea mai lungă replică din *Noile Eseuri*³, ci și, între altele, și fără îndoială deja, un fragment postum și nedatat, care-i este probabil schița, și a cărui traducere este următoarea:

„Despre legătura între cuvinte și lucruri, sau mai curînd despre originea limbilor. Nu se poate pretinde că există între cuvînt și lucruri o legătură precisă și bine determinată; totuși, semni-

ficația nu este nici pur arbitrară: trebuie neapărat să existe un motiv pentru ca un anume cuvânt să fie aplicat unui anumit lucru.

Nu se poate pretinde că semnificația decurge dintr-o simplă instituire arbitrară, dacă nu cumva în anumite limbi artificiale, precum chineza, după ipoteza lui Golius, sau limbile alcătuite de Dalgarno, Wilkins și alții. Cît despre limba originară a primelor ființe umane, unii cred că ea decurge dintr-o instituire divină, alții că ea a fost inventată de Adam inspirat de Dumnezeu, cînd, conform tradiției, el a dat nume animalelor. Dar o asemenea limbă a trebuit să se stingă cu totul, sau să nu lase decît cîteva rămășițe în care artificiuul nu mai este de recunoscut. Limbile au totuși o origine naturală în acordul dintre sunete și efectele produse în spirit de spectacolul lucrurilor; iar această origine, sînt inclinat să cred că s-ar lăsa văzută nu numai în limba originară, ci și în limbile născute după aceea, în parte din cea originară, în parte din noile uzuri obținute de omenirea răspîndită pe suprafața globului. Și, desigur, imitația naturii este adesea manifestă în onomatopee: astfel noi zicem că broaștele *orăcăie* (în fr. *coassent*, n.n.) (*coaxatio*), sau exprimăm prin *st* ordinul de a se face tăcere, prin *r* mișcarea rapidă (*cursus*), prin *hahaha* risul și prin *vai* (în fr. *ouai*, n.n.) (*vae*) strigătul de durere ⁴.

Prima obiecție este, cum se vede, pur „filosofică”: este argumentul determinist: *nu există efect fără cauză*. Nici o denumire nu poate să fie „pur arbitrară”, pentru că trebuie totuși să existe un motiv pentru ca un anumit cuvînt, și nu altul, să fie atribuit unui obiect anume...

A doua și adevărata replică este de fapt un *distinguo* care deplasează complet problema: întrebarea nu va mai fi dacă „limbajul”, în general și în absolut, este convențional sau motivat, ci — fiind implicit admis că el poate fi la fel de bine (dacă nu la fel de ușor, vom reveni la aceasta) și într-un fel și în celălalt, și în mod provizoriu că anumite limbi sînt convenționale și altele motivate — care limbi, sau mai precis ce fel de limbi sînt convenționale și ce fel de limbi sînt motivate. Răspunsul lui Leibniz este atunci destul de evident: singurele limbi convenționale, sau mai precis singurele limbi *pur* convenționale, sînt limbile „artificiale”, al căror exemplu cel mai recent îl constituie încercările lui Dalgarno și Wilkins ⁵; cît despre limbile ce vor fi numite mai tirziu „naturale”, adică limbile fără logothet determinat, care se întimplă să fie — exceptînd chineza — singurele într-adevăr vorbite pe pămînt de popoare, ele sînt *toate cel puțin parțial* motivate prin „acordul dintre sunete și efectele produse în spirit de spectacolul lucrurilor”.

Acest fel de a pune — și de a rezolva — problema este, mi se pare, cu totul specific, și va trebui să revenim asupra lui pentru a trage toate consecințele. Dar mai întîi trebuie să examinăm de mai aproape argumentele de fapt care susțin, după Leibniz, o asemenea concluzie. Să începem cu chineza. Această ipoteză artificialistă revine, fără atribuire, în textul corespunzător din *Noi Escuri*: „Există poate cîteva limbi artificiale care sînt cu totul aparte și în întregime arbitrare, cum se crede că a fost cea a Chinei...”, și încă, dar din nou atribuită lui Golius, în *Brevis designatio* din 1710 ⁶: „limbi artificiale (...) precum chineza, după ipoteza lui Golius, autoritate de neglijat”: aceeași formulă, deci, ca în fragmentul Couturat, accentuată doar prin

brevetul de competență. Dar mențiunea cea mai precisă se află în *Noi Eseruri*, III, 1, 1: „La fel era părerea lui Golius, celebru matematician și mare cunoscător de limbi, că limba lor e artificială, că, adică, ea a fost inventată complet de un om abil în stabilirea unui schimb de cuvinte între o mulțime de națiuni diferite care locuiau această mare țară pe care noi o numim China, deși această limbă ar putea să se afle acum alterată de o îndelungată folosire”. Această părere despre limba chineză nu-i aparține așadar lui Leibniz. Ecouri ale ei se află și la orientalistul Fréret și la Montesquieu, și ea traduce de fapt o reacție, nu față de limbă, ci față de scrierea chineză, percepută atunci (nu va fi totdeauna la fel, vom vedea) ca o ideografie pur convențională și non reprezentativă. (...) Leibniz scrie: „Nu știu ce să spun despre hiëroglifele Egiptenilor, și mi-e greu să cred că au vreo asemănare cu cele ale Chinezilor. Căci mi se pare că acestea sînt mai populare și sînt prea asemănătoare lucrurilor sensibile, ca animale sau altele, și în consecință cu alegoriile; în timp ce caracterele chineze sînt poate mai filosofice și par sprijinite pe considerații mai intelectuale, ca trimițînd la număr, ordine și relații; astfel că nu sînt decît trăsături detașate care nu posedă nici un fel de asemănare cu vreo specie de corpuri”. Cum se vede, această descriere nu e cu totul lipsită de conotații valorizante; această trăsătură este esențială, și voi reveni⁷.

Al doilea dat concret și demonstrativ hotărîtor: limba originară (*primigenia*). Fragmentul Couturat nu este, prin el însuși, în cazul acesta, prea ușor de interpretat. Aparent, Leibniz se mulțumește să raporteze cele două teze tradiționale, cea a instituirii divine directe (care e între altele, la urma urmei, cea a lui Locke), și cea — variantă mai aproape de textul Genezei — a unei limbi create de Adam cînd a botezat animalele, dar inspirată de Dumnezeu. Și să respingă această limbă originară, divină sau adamică, în tenebrele unei antichități pentru totdeauna pierdute. Dar dacă nu vrem să facem din acest rapel dublu un simplu *excursus* fără funcție demonstrativă, trebuie, evident, să situăm și să definim aceste limbi ipotetice prin raport la opoziția cardinală între limbi naturale-motivate și limbi artificiale-convenționale. În ce privește ipoteza instituirii divine, însăși alegerea formulei *ab instituto divino*, alît de apropiată de *ex instituto* prin care Leibniz desemnează în mod obișnuit teza convenționalistă⁸, indică destul de clar că ar fi vorba de o limbă „arbitrară”; ceea ce confirmă în mod explicit *Brevis designatio*: „astfel [cum limba universală a lui Wilkins sau chineza după Golius] ar fi fost de asemenea cea pe care Dumnezeu, dacă a făcut-o, ar fi învățat-o oamenilor”⁹. În ipoteza adamică, s-ar putea presupune că Dumnezeu inspiră celei mai nobile creaturi ale sale o limbă de același tip, și nimic în textul nostru nu se opune la aceasta, dimpotrivă chiar, deoarece termenul de artificiu (*artificium*) pare a se aplica și uneia și alteia. Dar aici, *Designatio* tranșează hotărîrile în celălalt sens: „în limbile născute progresiv, cuvintele au apărut ocazional dintr-o analogie între sunetul vocal și sentimentele provocate de percepția lucrului; iar eu nu cred că Adam ar fi procedat altfel în denumirile sale”¹⁰. Limba de instituire divină ar fi fost deci convențională, iar adamica naturală și mimetică. Cele două variante ale tradiției iudeo-creștine se opun deci categoric, pentru Leibniz, în ce privește natura limbajului, iar alegerea între ele devine decisivă, deoarece într-un caz toate limbile omenești ar proveni dintr-o origine convențională, iar în celălalt dintr-o origine motivată, și motivantă. Deci funcția acestei duble referiri nu este deloc digresivă, pentru că problema care se pune, la urma urmei, odată definite cele două tipuri posibile de limbă, e de a ști ce se întîmplă cu limbile

umane, cărui tip aparțin, — în afară de chineză, bineînțeles. În principiu și conform cu ultima frază a acestui al doilea paragraf, această alegere decisivă este totodată o alegere imposibilă, deoarece urma acestei limbi originare este oricum pierdută. Dar, în fapt, urmarea — și întreg contextul teoriilor lui Leibniz asupra istoriei limbilor — transează în favoarea ipotezei adamice interpretată în maniera lui Jacob Böhme, adică în termeni naturaliști. Ipoteza divină este deci, până la urmă, respinsă, iar adamica, simbol al originii „naturale”, câștigă definitiv: lăsând la o parte chineza, limbile realmente vorbite de oameni au într-adevăr „o origine naturală în acordul dintre sunete și efectele produse în spirit de spectacolul lucrurilor”. Sau, pentru a cita în fine formularea cea mai categorică, (și mai bogată), cea din *Brevis designatio*, „limbile nu au fost create prin convenție, ele n-au fost fundamentate ca prin decret; ele s-au născut datorită unui fel de tendință naturală atomului de a acorda sunetele cu efectele și cu mișcările spiritului. Excepțez limbile artificiale, precum cea a lui Wilkins, etc.”¹¹ (...)

„Astfel, înlănțuie Leibniz, se dezvoltă primele origini ale lexicului; ori de câte ori putem urca îndărăt până la rădăcina onomatopoeiei”.

La drept vorbind, aprecierea e în mod obișnuit mai prudentă, sau mai moderată. De exemplu: „Semnificația nu e nici ea pur arbitrară”; sau, de asemenea, în *Noi Eseuri*: „Există ceva natural în originea cuvintelor, care indică un raport între lucruri și sunete și mișcările organelor vocii”; și în legătură cu valoarea expresivă a lui *L*: „Totuși, nu trebuie deloc să pretindem că această legătură ar putea să fie remarcată peste tot, căci leul, linxul și lupul nu sînt deloc blinde. Dar se poate să-și fi atașat un alt accident, care este viteza (*Lauf*). Care le face să se teamă sau le obligă la fugă; ca și cînd cel care, văzînd că vine un astfel de animal, ar striga celorlalți: *Lauf* (*Fugiți*), în afară de faptul că prin mai multe accidente și schimbări, majoritatea cuvintelor sînt foarte alterate și îndepărtate de pronunțarea lor și de semnificația lor originară”; și mereu asupra acestui punct privind ștergerea progresivă a motivației, *Brevis designatio*: „... dar cel mai adesea, ca efect al timpului și a numeroase derivări, semnificațiile originare (*veteres et nativae*) s-au modificat sau tulburat”. Dar caracteristic este tocmai că Leibniz poate să spună cînd „limbile sînt motivate”, cînd „limbile sînt parțial motivate”, cînd, în fine, „limbile erau motivate la origine, dar cu timpul această motivație s-a pierdut”, fără a se sinchisi de acele nuanțe, sau disonanțe. Ne amintim că era de-ajuns (aproape), un singur cuvînt prost format pentru ca Socrate să se întoarcă împotriva ipotezei cratiliene, și vom vedea cit de mult îl va decepționa pe președintele de Brosses slăbirea mimetismului vocal în cursul derivării, încît va porni în căutarea unui alt tip de imitație. Pentru Leibniz, cîteva lacune, multe lacune, adică din ce în ce mai multe lacune, nu compromit principiul general; sau, dacă preferăm, excepția confirmă regula. Manifestație tipică de *optimism*? În același timp, și fără îndoială mai justificat, manifestarea unui alt sentiment sau a unei alte atitudini, pe care n-aș vrea s-o numesc prea repede. Adevăratul „optimism”, în materie¹², e acela al lui Cratylinsuși sau, cum vom vedea, al lui Court de Gébelin, care nu vor să admită, nici să vadă, vreo falie în sistem. Leibniz, el unul, vede și admite mult, și aparent puțin îi pasă, ca și cum n-ar vrea decît să semnaleze cîteva excepții sistemului invers. Dar de fapt, nu acesta e cazul? Philalète pretindea că nu există *nici o* „conexiune naturală” între cuvinte și lucruri; Théophile îl combate economicos, arătînd pur și simplu că există uneori *cîteva*. Pe

scurt, se înțelege că el este față de acest Hermogene ceea ce Socrate era față de Cratyl.

Această formulă poate să pară totodată artificială și nesemnificativă, dacă se apreciază că Socrate însuși este la jumătatea drumului între Cratyl și Hermogene, demonstrând pe rând fiecăruia dintre ei ceea ce există ca excesiv și unilateral în teoria lor. Dar am văzut că nu e chiar așa, și că nu există simetrie între primul și al doilea avânt al dialogului, cel puțin pentru motivul că Socrate îl combate pe Cratyl fără nici o plăcere, deși împărtășește în mod explicit sistemul său de valori, și anume că „o imitație asemănătoare e de preferat primului mijloc găsit“. Nimic asemănător la Leibniz: el se mulțumește să noteze câteva fapte de „imitație asemănătoare“, și să le arunce convenționalismului lui Locke ca simplă *matter of fact* și fără nici o valorizare, cu o nepăsare, adică, față de amploarea fenomenului, care ar putea fi pusă pe seama unei indiferențe.

Trebuie să mergem mai departe? Va trebui cel puțin — lucru pe care l-am amintat intenționat până acum, — să ajungem de cealaltă parte, acolo unde se vede ce anume a înțeles Leibniz prin *pură convenție*. Acest versant, să reamintim, e în întregime ocupat de limbile artificiale, „adică inventate dintr-odată de un om abil în stabilirea unui schimb de cuvinte între o mulțime de națiuni diferite“. ... Această definiție, unde „dintr-odată“ se opune, de la un text la altul, lui „progresiv“ (*paulatim*) din geneza limbilor naturale, se aplică aici chinezei; dar și limbilor filosofice ale lui Dalgarno, Wilkins „și alții“; și încă, ipotetic, unei limbi pe care ar fi inventat-o Dumnezeu însuși. Or se întâmplă că nici una din aceste atribuiri nu este axiologic neutră. În ce privește chineza, trimit din nou la scrisoarea către Bouvet, unde comparația cu „hieroglifele Egiptenilor“ face să apară o eclatantă superioritate intelectuală. Instituirea divină este, evident, măgulitoare prin ea însăși; nimic, la urma urmei, nu o leagă în mod necesar de convenționalitate, decît o valorizare implicită: pentru Socrate, opera supraumană, care pretindea un logothet infailibil, era nomenclatura mimetică; dimpotrivă, simpla convenție, calificată ca „expedient grosolan“ și definită ca adoptare capricioasă sau fortuită a oricărui nume pentru oricare obiect, era la îndemina oricui (*pōs anēr*); pentru Leibniz, lucrurile stau aparent invers; onomatopeea era la îndemina creierului „popular“ al primilor oameni, dar pura convenție, sarcină „filosofică“, pretindea o inteligență divină, sau cel puțin cea a unui „om abil“ ce trebuia să vină, ca Dalgarno, Wilkins și alții. Și e timpul să amintim ceea ce fiecare știe: acest *aliquē* este o formulă pudică prin care Gottfried Wilhelm se desemna pe sine însuși, el, care n-a încetat de a visa o limbă universală mai filosofică încă decît cea a predecesorilor săi, algebră logică a cărei nomenclatură s-ar sprijini pe o analiză riguroasă a gândirii în combinarea de idei simple. Detaliul acestor proiecte nu ne interesează aici direct: ajungo să notăm că Leibniz se include și pe sine, și legitim, pe lista acestor logotheti, supraumani sau nu, care au plămuit, sau au încercat să plămuiască o limbă universală, riguros rațională în organizarea semnificatelor sale, și pur convențională în alegerea semnificațiilor săi. Acestei trei proprietăți nu se implică reciproc *a priori*, și vom întîlni în altă parte cel puțin o tentativă de limbă universală, rațională și mimetică¹².

Acum se vede mai bine, sper, în ce măsură poziția lui Leibniz e simetrică și inversă celei a lui Socrate: cum Socrate era cratylist de drept (ca valoare) și hermogenist de fapt, Leibniz este mimologist de fapt (pentru că recunoaște

și „demonstrează” rolul motivației în limbile naturale) și convenționalist de drept, pentru că el critică implicit acest rol, căutînd pe de altă parte să plăsmuiască, după termenii săi proprii, o limbă „pur arbitrară”. Dacă vom conveni să numim *mimologism secundar* efortul de remotivare artificială la care ne duce logic (cu toate că Socrate însuși se derobează) teza socratică (limba ar trebui și ar putea să fie mimetică, dar nu este), putem invers să calificăm drept *convenționalism secundar* tentativa leibniziană, care în felul ei este un efort de demotivare artificială: limba ar cîștiga fiind în întregime arbitrară, ea ar putea să fie, ea nu este, ar trebui deci s-o reformăm în sensul acesta, sau cel puțin să inventăm alta care să satisfacă această exigență.

Nu vreau să disimulez ceea ce este la fel de artificial, și de mitic, în această prea frumoasă simetrie inspirată fără îndoială de demonul taxinomic și de vertijul combinatoriu. Eu spun doar că obiectul se pretează la așa ceva, și-i dedic cu modestie acest ultim efort de sistematizare:

Convenim să reducem „doctrina” mimologistă la aceste trei propoziții deja enunțate; A, *limba trebuie să fie mimetică*; B, *limba poate să fie mimetică*; C, *limba este mimetică*. Se observă atunci, așa cum se cade, că numai Cratyl și adevărații săi discipoli admit aceste trei propoziții. Socrate, și în urma lui mimologismul secundar, nu admit decît primele două. *Hermogene*

¹ Să amintim că *Essay concerning human understanding* apare în 1690, că Leibniz îl face imediat o lectură critică, că această întreprindere va fi relansată în 1700 datorită traducerii franceze a lui Coste, că Locke, grăbit să scape de dialogul cu „Domni din Germania”, moare în 1701, dată la care esențialul criticii, comentariu continuat în formă de pseudo-dialog, este deja scris, dar că aceste *Noi Eseuri* nu vor apărea decît în 1765, la o jumătate de secol după moartea lui Leibniz însuși. Utilizez ediția Jacques Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

² „...but by a voluntary imposition, whereby such a word is made arbitrarily the mark of such an idea.

³ Remarcă a lui Hans Aarsleff, *Leibniz on Locke on Language*, în *American Philosophical Quarterly*, iulie 1964.

⁴ Textul latin a fost publicat de Louis Couturat, *Opusculs et Fragments inédits*, Paris, 1903, p. 151—152.

⁵ Dalgarno, *Ars signorum, vulgo Character universalis et lingua philosophica*: 1661; Wilkins, *Essay toward a real character and philosophical language*: 1668.

⁶ *Brevis designatio meditationum de originibus gentium, ductis potissimum ex indicio linguarum*, în *Opera omnia*, Geneva, 1769, IV, p. 188.

⁷ *Noile Eseuri* fac loc aici unei excepții aproape simetrice celeia a limbii chineze: e vorba de argouri (*Rothwelsch, lingua zerga, narquois*) și de limbi compozite ca *lingua franca mediteraneană*. După Leibniz, acestea sînt limbi artificiale dar totuși (parțial) motivate; pentru că au fost plăsmuite plecînd de la limbi naturale, prin deformare („fieschimbînd semnificația primită de cuvinte prin metafore, fie inventînd noi cuvinte prin compunere sau derivare conform cu modul lor”) sau prin amestec („fie amestecînd de-a valma limbi vecine, fie, cum se întîmplă mult mai des, luînd una din ele ca bază, care va fi estropiată și alterată, amestecată și coruptă, neglijîndu-se și schimbîndu-se ceea ce ea observă. Și chiar băgînd în ea alte cuvinte”). Ele sunt, așadar, în mod firesc „rezultatul unei alegeri amestecate cu ceea ce aduc natura și hazardul în limbile pe care ele le presupun”.

⁸ În *Noile Eseuri*, „ex insituito” e dat între paranteze ca o glosă decisivă la adjectivul „arbitrar”.

⁹ *Talis etiam fuerit, si quam mortales docuit Deus.*

¹⁰ *At in linguis paulatim talis orta sunt vocabula per occasiones ex analogia vocis cum affectu, qui rei sensum comitabatur: nec aliter Adamum nomina imposuisse crediderim.*

¹¹ *Neque vero ex instituto profectae, et quasi lege conditae sunt linguae, sed naturali quadam impetu natae hominum, sonos et affectus motusque animi attemperantium. Artificiales linguae excipio, etc.*

nu admite nici pe a doua, nici (în consecință) pe a treia, și nu se pronunță asupra celei dinții; dar convenționalismul absolut, căruia Saussure i-ar putea furniza, deocamdată, modelul, nu admite nici una. Leibniz, unic reprezentant, după cunoștințele mele, ale convenționalismului secundar¹⁴ și antileză perfectă a lui Socrate, nu admite decât ultimele două. S-ar putea imagina și alte combinații (excluzând evident pe cele, de nesuținut logic, care ar admite propoziția a treia fără a doua). (...)

A	B	C	
da	da	da	Mimologism absolut (Cratyl)
da	da	nu	Mimologism secundar (Socrate)
?	nu	nu	Hermogene
nu	nu	nu	Convenționalism absolut (Saussure)
nu	da	da	Convenționalism secundar (Leibniz)

(Din *MIMOLOGIQUES, Voyage en Cratylie*, Paris, Seuil, 1976)

În românește de ALINA LEDEANU

¹³ „Optimism al semnificantului”, așa califică Jean-Pierre Richard mimologismul lui Chateaubriand (*Paysage de Chateaubriand*, Seuil, 1967, p. 162).

¹⁴ Dar de asemenea naturală, întrucât va fi vorba, pur și simplu, la Rowland Jones, de engleză erijată în limbă universală.

¹⁵ O poziție foarte apropiată, dar mai complexă (sau mai confuză) e cea a lui P. Mersenne în tratatul său de *Armonie universală* (1636). Ca Socrate și Leibniz, Mersenne atribuie o valoare expresivă sunetelor limbii („a și o sunt calificate să semnifice ceea ce este mare și plin... o semnifică lucruri subtile... i lucruri foarte subțiri și mici... a servește pentru exprimarea marilor pasiuni... u semnifică lucruri obscure și ascunse”; printre consoane, f poate reprezenta vîntul și focul, l moliciunea, r asprimea, m mărimea, n obscuritatea). Dar contrar lui Leibniz, el nu crede că aceste capacități (în de limbile naturale: ilustrările sale consistă nu în vocabule simple, ci în armonii imitative complexe luate din Vergiliu, adică din artificio poetice; și constatînd că nici o afecțiune a simțurilor nu inspiră „vocabule care ar semnifica în mod natural, din care s-ar putea compune o limbă naturală”, el conchide: „Socotesc că nu există nici o limbă naturală” (II, p. 75—77) (...). Cea mai bună limbă posibilă nu e deci limba mimetică — deoarece aceasta nu e cu puțință: e doar limba cea mai scurtă și mai clară, și acest ideal de economie și eficiență Mersenne îl află în fine, cu mult înainte de Dalgarno și de Wilkins, într-o limbă artificială algebrică fondată pe analiza conceptelor și o combinatorie de semne convenționale (...).

BERNARD PAUTRAT

Imperiul metaforei

În ordinea genezei limbii, primul moment este cel al puterii care se exercită prin instaurarea numelor: stăpânire a naturii și a lucrurilor care sunt prinse în plasa denumirilor. Pentru a da seama de această putere a limbii, Nietzsche va folosi în *Zarathustra* metafora dansului: „Cuvintele și sunetele n-au fost ele date lucrurilor pentru ca omul să-și redea sieși puteri asupra lucrurilor? Frumoasă nebunie e vorbirea: astfel omul *dansează de-asupra tuturor lucrurilor*“. Limba, în cazul prezent exercițiului limbii, este absolut *mobila* față de ceea ce ea pretinde a designa, iar această mobilitate a numelui și a sunetului față de lucru este sursa reconfortului în care omul își află un surplus de putere. Deci, pentru a înțelege ce se petrece cu această putere, ce se petrece cu eficacitatea limbii, trebuie mai întâi să se determine limba ca sistem lipsit de proprietate, desfășurându-se cel puțin parțial în arbitrar. Căci dacă numele ar putea să fie la un moment sau altul numele propriu, atunci limba ar fi locul neputinței absolute; simplu decalc sau simplă replică a lumii, transpunere a lucrului în spiritul și gura omului, ea ar marca limita definitivă a puterii arhitecturale a animalului uman la fel de sigur ca și cum un zeu ne-ar fi făcut cindva cadou limbile. În consecință, pentru a susține că vorbirea este acest dans pe spatele lumii prin care se afirmă o anumită putere, trebuie mai întâi să se arate că limba nu e niciodată fixă și aderentă, că ea e „de-asupra“, deci că ea nu e proprie în nici un punct al parcursului ei: ea e, de la un capăt la altul și în toate determinările sale, de esență metaforică.

Marca acestui caracter metaforic al limbii e mai întâi arbitrarul *denumirilor*, designațiilor și delimitărilor. Primul pas în direcția unei cunoașteri exacte

a ceea ce e un cuvînt consistă în simpla observare a incoerenței sau haosului ce domnește la toate nivelele limbii. De exemplu, după ce a pus întrebarea: „ce este un cuvînt?“, Nietzsche scrie în *Cartea filozofului*: „Noi clasăm lucrurile după genuri, noi designăm arborele ca masculin, planta ca feminină: ce transporturi (transpoziții, metafore, *Übertragungen*) arbitrar! Cum ne depărtăm dintr-o dată de canonul certitudinii! Vorbim despre un „șarpe“: designarea nu privește decît faptul de a se contorsiona, și ar putea astfel să convină viermelui. Ce delimitări arbitrare, ce preferințe acordate cînd cutărei proprietăți (*Eigenschaft*) a lucrului, cînd unei alteia! Diversele limbi, comparate între ele, arată că niciodată prin cuvinte nu se ajunge la adevăr, nici la o expresie adecvată: altfel, n-ar exista atît de multe limbi“. Aceasta tinde deci să arate că un cuvînt, aici cuvîntul „șarpe“, nu e un „nume propriu“, deoarece el aparține prin rădăcina sa lingvistică — *Schlange, schlängeln*, etc. — unei familii care trimite, ca sens, la ideea foarte generală de contorsionare, de înălțuire, etc. Idee care s-ar aplica la fel de bine viermelui, iederei, drumului, etc. De drept — dacă limba ar fi guvernată de drept și dacă ea ar fi expresie adecvată —, cuvîntul ar trebui să cuprindă mult *mai mult* decît lucrul pe care-l designează efectiv în limba germană curentă. Deci, așa cum e, cuvîntul e prea mare pentru lucrul pe care-l designează. De unde, arbitrarul delimitării. Cuvîntul „șarpe“ poartă și alte mărci de operații arbitrare, neapărat de drept: i se atribuie șarpelui în limbă, adică cuvîntului „șarpe“, un gen cu totul independent de sexul pe care-l are efectiv în natură: în germană, feminin; în franceză, masculin. E metafora arbitrară, transpoziția, acea *Übertragung* pe care nimic n-o justifică. După aceea, limba izolează sau delimitează un atribut al lucrului, ceea ce Nietzsche numește o „proprietate“ (*Merkmal*): șarpele e designat prin proprietatea sa de a șerpi; delimitare capricioasă și autoritară, prin care, fără îndoială, se pierd alte atribute ale șarpelui, ca solzii sau căldura corpului său. Delimitarea unei proprietăți sau a unui atribut în detrimentul altora face ca numele să cadă în improprietate și arbitrar, pentru că ceva din natura însăși a șarpelui s-a pierdut în cursul acestei operații. În fine, marca supremă a improprietății rezidă în această inadecvare în virtutea căreia, la rigoare, cuvîntul „șarpe“ ar putea tot atît de bine să designeze altceva decît șarpele, odată ce lucrul acesta ar binevoi să șerpiască.

Din acest exemplu al șarpelui, vedem cum se desenează legătura ce unește improprietatea numelui și a cuvîntului în general, arbitrarul semnului lingvistic, în raportul său cu lucrul în momentul designării însăși, și exercițiul suveranității care se ascunde în operația limbii. Termenul prin care Nietzsche califică aici această operație este cel de *willkürlich*: l-am tradus pînă acum prin „arbitrar“, ca să arătăm că arbitrarul numelui făcea pereche cu pierderea oricărei proprietăți, și că limba se afla astfel înțeleasă în elementul metaforicului în general. Dar *willkürlich* înseamnă de asemenea „autoritar“ sau „despotic“; reconfortul pe care omul era chemat să-l găsească în denumirea lucrurilor, iată că se determină mai exact ca exercițiu al bunului plac, al purei autorități fără justificare, fără altă regulă decît voința efectuîndu-se în cutare sau cutare manieră, cum înțelege ea, fără a lăsa să i se dicteze vreo lege. Aceasta înseamnă, acum, că nu există lege a lucrurilor asupra cuvintelor, că nu există, încă de la origine, nume propriu prin care lucrul să vină și să se impună în limbă ca un corp străin, ca însuși corpul lucrului ca atare; producerea numelor este *efectul* unei decizii arbitrare și al unui decret suveran prin care o anumită putere încearcă să se afirme. În acest înțeles, limba nu e

decît simpla afirmare a faptului și a violenței brute, prin care încă o dată forța are întîietate față de drept.

În acest punct precis se pot innoda într-o problematică comună două secvențe teoretice care nu încetează a se încrucișa în textele lui Nietzsche, fără a se întîlni cu adevărat.

Prima, de departe cea mai întinsă și mai explicită, desfășură limba plecînd de la această determinare negativă fundamentală: limba este *sans raison*. Ea nu e nici raționabilă, nici adevărată la obiectul ei; străină de orice jurisdicție riguroasă, ea rămîne departe de adevăr și de certitudinea canonică. Ceea ce, în Occident, era chemat să devină loc al adevărului și al rațiunii, este în sine, încă de la origine, fără adevăr și rațiune, este iluzia și nesăbuința în persoană. Nietzsche încearcă să ateste aceasta printr-o primă „geneză” a limbii, de ordin psihologic, arătînd cum apare un cuvînt, cu prețul cîtor tiranice deplasări. Aceasta ar fi geneza „reală” psiho-fiziologică, a limbii: în procesul care duce de la excitația nervoasă cauzată de cîtare sau culare imagine la această excitație verbală numită cuvînt, orice limbă se efectuează și se zămislește ca esențialmente metaforică.

Dar această primă secvență teoretică nu poate fi separată de alta, deja prezentă în *Philosophenbuch*, și care nu va înceta de a se preciza în textele ulterioare: dacă limba este *sans raison*, ea nu e cu adevărat *sans pourquoi*. De fapt, e posibil să atribuim o altă geneză limbii, geneză de data aceasta istorică, însărcinată să reconducă activitatea metaforică a limbii la sursa ei, să aducă arbitrarul denumirii la un loc de necesitate. Nietzsche va scrie, în Prima Dizertație din *Genealogia moralei*, în chiar momentul cînd elucidează sensul sau sensurile a două sau trei cuvînte fondatoare ale moralei europene, aceste rînduri bine cunoscute: „Acest drept suveran (*das Herrenrecht*) care consistă în a da nume merge alt de departe încît trebuie să ne permită a concepe originea însăși a limbii ca o *demonstrație de forță* din partea celor care domină: ei spun „aceasta e așa și așa”, și aplică pe fiecare lucru și fiecare fapt sigiliul lor sub forma unui sunet articulat, și luîndu-l astfel în *posesiune*”. Originea limbii, originea acestui sistem arbitrar față de obiectul său, rezidă în necesitatea unei anumite puteri ce încearcă să se exercite asupra și împotriva lumii. Limba are deci de a face cu slăpinirea și cu suveranitatea: ea e o demonstrație a puterii. Altfel spus, ea pune și fundează pozitiv propoziția pe care prima geneză a limbii n-o arăta decît negativ: limba nu e condusă de drept, ea e regizată de forța suverană a celor tari (...).

Mai întîi, această putere sau suveranitate e în general atribuită de către Nietzsche nu unui sau mai multor indivizi, ci de preferință unui grup, pe care el îl numește de mai multe ori ca „clase dominante”. Limba, ca instituție autoritară și metaforică, nu e deci imputabilă unui subiect separat, solitar și abstract, ci mai curînd unei „clase sociale” dominante, în general determinată după funcția pe care o exercită în interiorul societății: clasa seniorilor, clasa preoților, clasa negustorilor, clasa artiștilor de asemenea, etc. (...).

Al doilea element este „patosul distanței” pe care *Genealogia moralei* îl pune în scenă în același capitol: limba este un act de autoritate suverană în măsura în care manifestă pathosul prin care un om viu sau un grup își afirmă distanța sau indiferența sa; distanță și indiferență față de ceilalți prin care se păstrează în rezervă, dar de asemenea distanță față de lume în general, care se indică în voalul și plasa limbii desfășurate peste o realitate în mișcare și amenințătoare. Astfel s-ar putea spune foarte exact că Adam în Paradis trăia inaugural acest patos al distanței numind animalele, ținîndu-le la distanță

prin efectul limbii sale, declarându-se astfel ca străin animalității, din moment ce stătea în putea sa exclusivă de a le numi. Propoziții nietzscheene, dar care nu fac decît să repete ceea ce Hegel exprimă clar în *Prima Filozofie a spiritului*: „Primul act prin care Adam și-a impus stăpînirea asupra animalelor a fost să le dea un nume, adică să le neantizeze ca existenți și să facă din ele ființe-ideale pentru sine“ (...).

Suntem deci în prezența a două discursuri distincte asupra limbii, care intersecționează continuu în textele lui Nietzsche. Primul trasează un fel de geneză a limbii centrată pe conceptul general de metaforă. Alta readuce limba nu la condițiile posibilității sale, sau la statutul ei intemporal, ci la punctul ei de apariție și la apartenența ei istorică: acest al doilea discurs ar putea pe drept cuvînt să se intituleze „genealogie“, în măsura în care e vorba de a trasa arborile limbii, de a desena ramuri care leagă designațiile limbii — substantive și mai ales adjective prin care se efectuează operațiile de *evaluare* — de originea lor reală și de dezvoltarea lor istorică. Problema este aceea de a conjuga geneza și genealogia, cele două momente ale limbii sau momente ale discursului despre limbă: *metafora și suveranitatea*.

O retorică radicală: Aristotel în Nietzsche

Iată ce scrie Nietzsche în cap. III din *Retorica* sa (din 1874), intitulat „Raportul Retoricii cu Limba“: „Nu e greu de arătat că ceea ce se numește «retorică» drept procedeu al unei arte conștiente era activ în limbă și în evoluția ei ca procedeu al unei arte inconștiente, că Retorica e o prelungire (*cine Fortbildung*, o perfecționare), în lumina clară a înțelegerii, a artificului care se afla deja în limbă“. Așadar, limba în general, și deci orice vorbire și orice discurs, se află fără să știe dominată de retorică, adică, așa cum vom vedea, de tropi. De unde propoziția următoare: „Nu există deloc «naturalitate» non-retorică a limbii la care să se poată face apel: limba în ea însăși este rezultatul artelor retorice vocale“.

Retoricul nu e deci o specie a genului „discurs“, ținînd în mod specific de Retorică: el este esența însăși a limbii, și orice discurs ține, de drept, de retorică.

Putem atunci să punem în mișcare dubla deplasare pe care o efectuează textul nietzscheean, în raport cu problematica aristotelică și cu edificiul metafizic pe care-l suportă ea: prima privește noțiunea de *trop*, și în mod special de metaforă, care se va găsi în poziția de atribut esențial al limbii; a doua privește noțiunea, evident enigmatică, pe care Aristotel o plasează totuși în punctul inaugural al *Retoricii* sale, *pithanon*-ul. Aceste două deplasări conjugate în *Retorica* lui Nietzsche ne vor introduce în răsplată unde se întîlnesc metaforicul limbii și exercițiul suveranității.

A reduce limba la retorica ei, a afirma că ea este în fondul ei punerea la lucru a tropilor, aceasta ar putea doar să spună că trebuie să readucem lexicul metaforic la naștră sa proprie, să aducem ceea ce nu e decît figurat la sensul lui propriu. E drept că Nietzsche afirmă de mai multe ori necesitatea acestei reducere sau readucerii, cel puțin a lexicului abstract care formează discursul filozofiei, și a căruia abstracțiune inteligibilă nu e decît masca unui sens propriu sensibil și non-filozofic. Cazul extrem fiind cel al acestui cuvînt radical, „a fi“, despre care Nietzsche spune că puritatea lui metafizică nu designează în mod propriu nimic altceva decît actul fizic și corporal al respirației. Fără îndoială,

acest exemplu, prin obiectul pe care-l vizează, tinde să clatine până în temelle orice discurs, metafizic sau nu, pentru că e vorba de o piesă a sistemului fără de care nimic n-ar putea să pretindă că exprimă adevărul și grație căreia fiecare propoziție e mereu, de bine de rău, deja metafizică în efectul ei. O asemenea critică, de principiu, menține jocul opozițiilor dintre propriu și figurat (abstract și inteligibil nefiind decât metafora propriului sensibil), joc de opoziție care-și află formularea definitivă în metafizica și retorica lui Aristotel. Tocmai această problematică, *Retorica* lui Nietzsche, radicalizând conceptul însuși de metaforă și de metaforism, o respinge categoric.

A susține că cuvântul „a fi” e un trop și o metaforă pentru cuvântul „a respira”, aceasta delimitează doar metafora ca un tip anumit de relație și de dependență între două cuvinte, între două semne ale discursului. Or, ceea ce Nietzsche operează mai adînc în acest text, e o redistribuire a metaforei și a retoricului în general: metafora designează în mod radical cuvîntul, orice cuvînt ar fi el, în raportul lui cu lucrul pe care pretinde că-l designează. Nu e de ajuns să se spună că un semn e metafora altui semn, sau că, prin mediarea semnelor lor, un lucru designat e metaforic al altui lucru: de acum înainte, metafora se instalează în *semnul izolat*, în raportul dintre semnificant și lucrul semnificat sau referent. De unde, formularea propusă de Nietzsche asupra acestui punct: „Tropii, designațiile improprii (*die uneigentlichen Bezeichnungen*) sunt considerate ca artificiiile cele mai importante ale retoricii. Dar toate cuvintele sunt în ele însele și de la început, în ce privește semnificația lor, tropi. Ele pun în locul adevăratului proces o imagine sonoră care moare cu timpul: limba nu exprimă niciodată ceva complet, ea se mulțumește să accentueze o marcă (*ein Merkmal*, adică un atribut deosebit de vizibil) care se face remarcată prin aparența ei”. (...)

Dacă e adevărat că limba, și în special procesul de denumire, nu se poate face decît prin alegerea unei trăsături distinctive înăuntrul unui ansamblu de calități la fel de reale, dacă e adevărat mai ales că această alegere operată în și prin limbă nu e semnificant decît pentru că el *deplasează* această marcă de pe elementul vizual pe elementul spunerii, atunci există în mod necesar transport de la a vedea la a spune, iar noi îl numim „metaforă.” Atunci, în cel puțin două privințe, una și alta esențială semnelui ca semnificat, limba cade sub determinația metaforicului: — semnul înțelege să reducă referentul său la o determinare particulară (șarpele la actul torsiunii) și deci să-l „transporte” cu totul exclusiv în această determinare; — dar pe de altă parte, și primul transport nu e nimic fără acesta, trebuie, pentru ca să existe semn verbal sau fonic, ca această determinare mai întîi percepută ca excitație nervoasă — aici nervul optic — să fie tradusă, adică la fel de bine „transportată”, într-o excitație verbală în care se proferează semnul fonic „șarpe”. Acest al doilea aspect al conceptului de „metaforă” prezintă, în textele pe care le citim, cea mai mare extensie și cea mai mare importanță. Astfel, tot în *Retorica*, Nietzsche se apucă să critice radical, cel puțin așa crede el, conceptul de limbă „veridică”. „Impresia, serie ei, susceptă de o excitație nervoasă nu înregistrează deloc lucrul însuși: această impresie e prezentată în afară prin intermediul unei imagini; dar rămîne de văzut în primul rînd cum poate fi prezentat un act al sufletului printr-o imagine sonoră. Dacă o reproducere perfect exactă ar trebui să aibă loc, oare *materialul*, înainte de orice, în care s-ar face această reproducere n-ar trebui să fie *același* ca acela în care se face travaliul sufletului? Or, cum este un material străin — sunetul — cum ar putea să apară ceva exact ca o imagine?” Întreagă metaforicitatea limbii e deja con-

ținută în acest transport inaugural care e schimbarea de eloment, trecerea de la excitație la fonație, de la impresia optică la denumirea acustică. (...)

Pe acest fond pronunțat metaforic se constituie limba, și pe limbă edificiul ideal al științei ca loc al „adevărului”. (...)

Să vedem a doua deplasare, care, părint mai puțin centrală, ne va duce spre dialectica servitului și suveranității.

Pe punctul de a determina care este obiectul retoricii, Aristotel, în capitolul II al *Retoricii* sale, propune această definiție: „Retorica este puterea (*dunamis*, facultatea) de a considera în fiecare subiect ceea ce se află acolo potrivit pentru a fi convins”. „Ceea ce se află acolo pentru a fi convins” fiind destinat să traducă această expresie destul de enigmatică: *to endechomenon pithanon*. Din această enigmă, Nietzsche va face o armă.

De fapt, sub autoritatea lui Aristotel, reluând problematica sa, citind propozițiile inițiale ale tratatului aristotelician, Nietzsche procedează din nou la o stranie operație de radicalizare și de subversiune. Dacă reia *pithanon*-ul din miinile lui Aristotel, este pentru a-i da imediat o extensie neașteptată și periculoasă. Mai întâi, el pune din nou în discuție, acea *dunamis* prin care se definește „retoricul”, în acești termeni: „Forța (*die Kraft*) pe care Aristotel o numește retorică, și care consistă în a face să se vadă și să prevaleze în orice lucru ceea ce este eficace și face impresie, este în același timp esența limbii: ea se raportează la adevăr la fel de puțin ca și retorica la esența lucrurilor, ea nu vrea să instruiască ci să transmită celui alt excitația subiectivă și să-l facă s-o admită (*sie will nicht belehren, sondern eine subjektive Erregung und Annahme auf Andere übertragen*). Astfel, în timp ce Aristotel nu propunea sub numele de „retorică” decât definiția unei puteri particulare a discursului, iată că această definiție e, în mod brutal, dar foarte coerent, ridicată la rang de definiție esențială a limbii în general. Orice discurs, oricare ar fi el, trebuie deci înțeles ca fiind condus de facultatea retorică, sub jurisdicția ei, destinat a produce convingerea, adică supunerea, așa cum la urma urmelor o întrebunțau vechii sofisti împotriva cărora filozofia, amenințată la un moment dat, a știut să reacționeze cu eficacitate.

Limba, prin esență retorică, metaforică și non-veridică, este pusă în mișcare de căutarea *pithanon*-ului: a argumentului principal, nu sub formă de discurs demonstrativ alcătuit într-o manieră sau alta, ci mai întâi sub forma *cuvântului* impus celui alt. Împărțirea cuvintelor este atunci prima formă de suveranitate, de dominare a celui alt. (...)

Limba, ca sistem de semne, este locul necesar al unei deplasări metaforice, care rezidă în inadecvarea sau neajustarea semnificantului la semnificatul său, în spărtura care se efectuează între un semnificant verbal și un semnificat reflectat ca lucru real și referent al lumii (lucru, cauză sau subiect). A stăpîni limba constă mai întâi — condiție necesară — în a recunoaște la temelie limbii, la temelie acestei articulări a semnificantului pe impresia subiectivă, un proiect de înstăpînire absolută nu numai asupra lumii enigmatice, ci și, și mai ales, a unei alte persoane care va lua impresia drept lucru, semnificantul drept obiect, bunul plac al celui ce vorbește drept lege a lucrurilor. Regăsim astfel aici, la un alt nivel, jocul arbitrarului și al necesarului în care semnul se lasă deja prins o dată. Dacă e adevărat că limba este puterea persuasivă prin excelență, dacă e adevărat că această intenție dominatoare și această pretenție la universalitate ghidează operația metaforică de la început pînă la sfîrșit, exercițiul puterii și în același timp, revers inseparabil, al sclaviei iau naștere în arbitrarul semnului, în articularea capricioasă a semnifi-

cantului pe lucrul necunoscut, în schimbul autoritar al semnificațiilor astfel trucați. Arbitrarului semnului lansat de maestru pe piață, îi răspund deja felișismul și fascinația semnificatului.

Întreagă istoria semnului se joacă în interiorul conceptului nou și ambiguu de *übertragen*, în care se înnoadă două determinări foarte diferite. Transportul metaforic al lui *übertragen* este mai întâi procesul însuși al limbii în toate operațiile, fie că e vorba de a numi, de a clasa, de a erija clasa în substanță, fie că e vorba de a produce acest dublu specific filozofic al cuvintului, care este conceptul. Dar acest transport nu e separabil de cealaltă operație în care se efectuează funcția proprie a semnului: a transmite și a face să se împartă, a fi mijloc sau obiect de schimb; *übertragen* vrea să spună aici „a propune altuia ca obiect de schimb“, a-i transmite nu lucrul în persoană, ci ceea ce substituie lucrului printr-o metaforă personală: altfel zis, ceea ce vrem să țină loc de lucru. Limba este sistemul de semne prin care un maestru, luând inițiativa de a numi lumea, îi substituie metaforic semnificantul pe care înțelege să-l impună altora în pathosul convingerii: astfel este pecelluit destinul retoric al limbii, și al unei logici semnificante exclusiv orientate prin exercițiul dominării.

Iată-ne într-un punct care este momentul inițial al istoriei limbii, dar și al dialecticii care se va instaura în elementul limbii. Dialectica suveranității și a sclaviei, din care nu posedăm deocamdată decît primul termen ca determinare pozitivă. Suveranitatea se exercită prin limbă de două ori: o dată asupra naturii, care e dominată întrucît e prinsă în plasa semnificatului, manipulată de semne, fixată și solidificată grație travaliului de disimulare al intelectului în serviciul vieții. A doua oară, suveranitate a creatorului limbii, a celui pe care Nietzsche îl numește „artist în limbă“, asupra masei celor cărora se adresează discursul pe care-l rostește el: discurs persuasiv care trebuie să aducă cu sine convingerea și astfel să supună pe ceilalți unui anumit tip de denumire, și unei naturi așa cum a fost ea simulată cu ajutorul limbii. Astfel, iată fundată teoretic *Genealogia moralei*, care încearcă să determine prin filologia sa riguroasă nu sensul propriu al cuvintelor, ci sensul lor *prim*, tipul de suveranitate care se exersează în el, pe scurt: *cine ia cuvîntul* și *puterca* în cuvintele majore ale eticii occidentale.

În românește de ȘTEFAN AUG. DOINAȘ

E. Husserl, «Despre logica semnelor (Semiotică)»

Edmund Husserl (1859–1938), întemeietorul orientării fenomenologice, unul dintre cei mai mari filosofi contemporani, este cunoscut prin lucrări de referință pentru creația teoretică și pentru reconstrucția modernă în logică, metodologie, filosofia limbajului, în științele umane în genere. Fără a încerca efectiv o caracterizare, reținem aici atenția asupra următoarelor aspecte: a) autorul celebrelor *Logische Untersuchungen* (1901, fapt cultural comparabil cu ceea ce a reprezentat *Critica rațiunii pure* a lui Imm. Kant pentru „lumea modernă“) a elaborat, în primul rând, o metodă de lucru, operațională în procesul asimilării teoretice a rezultatelor revoluției în științele moderne și al reconstrucției în logică, metodologie, epistemologie, ontologie, axiologie ș.a.; b) axată pe conceperea conștiinței, a cunoașterii și a „lumii“ sub semnul intenționalității (orientare către ceva, deschidere spre „obiect“), metoda fenomenologică reprezintă o susținută pledoarie pentru filosofie ca valoare teoretică exemplară, opunându-se reductionismului de tip pozitivist (asimilarea demersului teoretico-filosofic în cel științific) sau antiraționalist și iraționalist (supralicitarea unor factori extraraționali în proiecția cunoașterii și, implicit, subestimarea valorii teoriei și a valorilor ca atare); c) modelul fenomenologic al metodei conduce la o concepere unitară, dialectică a subiectului, propunând concepte operatorii („act intențional“, „obiect intențional“, „semnificații intenționale“, intenție și semnificare ș.a.) în redarea mecanismului concret al cunoașterii, acțiunii și creației umane, prin aceasta fenomenologia oferind un model cognitiv-metodologic complementar celui al dialecticii și afirmând spiritul dialectic și istoricitatea configurațiilor ideatice și a creației valorice, fără a putea depăși însă un anumit contemplativism și o parțială schematizare în conceperea și resemnificarea creației istorico-culturale.

Traducerea ce urmează redă: *Zur Logik der Zeichen* (*Semiotik*), text din 1890 (perioada elaborării de către Husserl a cunoscutei *Philosophie der*

Arithmetik, 1891), după: *Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Bd. XII, hrsg. von L. Eley, M. Nijhoff, Den Haag 1970, p. 340—349, prima parte a studiului, în care analiza semiotică pune în atenție un logician cu temenică formație matematică, preocupat, în același timp, de implicațiile teoretico-filosofice ale chestiunilor. Studiul de față constituie o contribuție esențială și, într-un fel, de pionerat (lucrările de semiotică ale lui Ch. S. Peirce din anii 1868—70 au fost cunoscute abia începând cu 1932—34, când a început editarea unor *Collected Papers*, devenite apoi texte de referință pentru semiotică, logică și teoria științei) la elaborarea semioticii, a semanticii îndeosebi. Se conturează aci teoria specific husserliană a „semnificațiilor intenționale” și o tipologie a semnelor și a sistemelor de semne, cu accent pe semnele artificiale, pe simboluri mai ales, fiind prezentă totodată preocuparea pentru studiul dimensiunii pragmatice a semioticii. Notele (editorului și ale traducătorului) la pagini încearcă să puncteze aceste aspecte și, într-un plan mai larg, liniamentele unei încadrări a contribuției lui Husserl în istoria semioticii și a logicii contemporane.

ALEXANDRU BOBOC

DESPRE LOGICA SEMNELOR (SEMIOTICA)

(fragment)

Așadar, cum se poate vorbi despre concepte care nu există ca atare și cum de nu este totuși absurd ca tocmai pe asemenea concepte să fim nevoiți a funda aritmetica însăși, cea mai certă dintre toate științele? Încercăm să răspundem la aceasta printr-o examinare generală ce ține de sfera logicii.

Concepte, precum și conținuturi în genere pot să ne fie date într-o îndoită modalitate: în primul rînd în mod *propriu*, anume așa cum sînt ele însele; în al doilea rînd în mod *impropriu*, sau *symbolic*, anume prin intermediul *semnelor*, care sînt reprezentate ca atare. Astfel, de exemplu, orice reprezentare intuitivă în senzație sau fantezie este o reprezentare ca atare în măsura în care nu ne servește ca semn pentru o altă; întrucît este pusă astfel în relație cu acesta, ea este o reprezentare simbolică.

Termenul semn este luat în definiția noastră în sensul cel mai larg posibil. În felul acesta, nu ne mai lînim la semnele sensibile exterioare pe care le alăturăm lucrurilor în scopul unei mai ușoare deosebiri și recunoașteri a lor. De acest fel sînt numele proprii ca Petre, Ioan, precum și numele celor abstracte. Chiar și numele generale sînt ca atare semne¹. Fiecare nume general este un semn pentru oricare dintre obiectele (*Gegenstände*) aflate sub conceptul abstract corespunzător: în această mediere orice nume general este astfel un semn pentru acele obiecte pe care le cuprinde în virtutea „funcției de codeseinare” (*Mitbezeichnung*). Mai mult (așa cum reiese și din ultimul exemplu), fiecare semn conceptual, în măsura în care ne servește drept indiciu, valorează pentru noi ca semn. Oricare proprietate, fie ea una absolută sau una relativă, poate servi ocazional ca semn indicial al obiectului care prezintă semn pentru acele obiecte pe care le cuprinde în virtutea „desemnării împreună cu ele” (*Mitbezeichnung*). Mai mult, (așa cum reiese și din ultimul exemplu) fiecare semn conceptual, în măsura în care ne servește drept indiciu, valo-

rează pentru noi ca semn. Oricare proprietate, fie ea una absolută sau una relativă, poate servi ocazional ca semn indicial al obiectului care prezintă această caracteristică. Acesta și constituie, evident, izvorul echivocității numelui „indiciu“ (*Merkmal*): în semnificația sa originară el exprimă ceva ce exprimă și semnul, apoi se mărginește ca semn la calități și, în sfârșit, în sens figurat este menit a semnifica și calitatea în genere. Totuși, o proprietate nu servește drept indiciu chiar în toate împrejurările, cu toate că, în mod ocazional, ea poate servi și în acest scop. De pildă, o dată ne interesează proprietățile aluminiului ca atare, în măsura, desigur, în care ele îmbogățesc cunoștința noastră despre acest metal; în alte cazuri însă chiar aceleași proprietăți, constatate la un corp încă necunoscut, ar putea să stea ca semne indiciale pentru faptul că și acesta este aluminiu.

Semn al unui lucru (unui conținut în genere) poate astfel să fie totul și orice, ceea ce-l distinge, ceea ce este menit a-l deosebi de altele și ne permite a-l recunoaște ca atare. Pentru noi, recunoașterea nu este considerată însă numai ca un mecanism psihologic ce funcționează fără ca noi să ne dăm seama de el și care, cu prilejul unei anume reprezentări, recheamă în conștiință și o altă fără ca (în genere) să se observe că tocmai această reprezentare ne-a amintit de cea din urmă și ne-a mijlocit recunoașterea ei. Ca să fie astfel posibil conceptul de semn, ca să putem afla și întrebuința semnul cu un anumit scop, trebuie să luăm în considerație îndeosebi raportul dintre semn și desemnat; experiența ne-a arătat, într-adevăr, de nenumărate ori că indicii exteriori-senzoriali și cei conceptuali sint meniți să ne îndrepte gândurile tocmai înspre conținuturile pe care aceste gânduri le dețin. Conceptul de semn este astfel un concept relațional și trimite la un desemnat (*Bezeichnetes*).

Semnele permit o multiplă împărțire. Deosebim astfel: 1) *Semne exterioare* și *semne conceptuale* sau semne în sens îngust și indicii (*Merkmale*). Un semn exterior este un asemenea semn care nu are deloc de a face cu conceptul particular al desemnatului, nici cu conținutul și proprietățile lui specifice. În acest raport se află, de pildă, numele unei persoane față de persoana însăși: el o desemnează, dar nu o caracterizează. Semn conceptual este orice semn care servește ca indiciu (*Merkmal*), interior sau exterior, în sensul obișnuit al acestor termeni. Ambele feluri de indicii depind de conceptul specific al desemnatului. Primele sint determinări cuprinse ca niște conținuturi parțiale în reprezentarea conținutului desemnat; cele din urmă sint determinări relative în virtutea cărora conținutul se prezintă ca fundamentul relațiilor veritabile ce se sprijină pe el. Este de remarcat de altfel că, privite mai deaproape, și indiciile absolute sint determinări relative. De îndată ce prin faptul că ne este desemnat ni se descrie un obiect necunoscut, ca roșu, de pildă, atunci nu roșeața ca atare, ci ceva de culoare roșie, adică raportul, în felul său propriu bine cunoscut de noi, dintre lucru și culoare este cel care servește drept caracteristică a obiectului. În acest fel însă, fără a prejudicia conținuturile lor relaționale specifice, și indicii exteriori sint relativi. Se află aici o îndoită relație: cea a lucrului desemnat cu alte lucruri și relația acestuia cu însăși relația prin care *atributul* relativ își dobîndește semnificația sa de *atribuit*. Dacă, de exemplu, prima relație este o anumită asemănare între A și B, atunci cea din urmă este aceea care face posibil atributul „asemănarea cu B“. În cuvinte, am putea exprima reprezentarea de semne pentru indicii absolute și relative în felul următor: o dată avem „ceva ce are culoare roșie“, altă dată „ceva care se află în relație de asemănare cu B“.

Semne *univoce* și semne *polisemantice*, în cazul cărora deosebim iarăși între semne univoce sau polisemantice în mod accidental și semne care se prezintă astfel prin natura și determinările lor. Univoc după determinarea sa este, de pildă, orice nume propriu; dacă mai multe persoane se află sub același nume, acesta conține însă o plurivocitate accidentală. Orice nume general este, pe de altă parte, univoc, dacă pentru conceptul desemnat de el există de facto numai un obiect, în timp ce, după natura și determinarea sa, el prezintă mai multe înțelesuri².

Prin legarea și delimitarea reciprocă a semnelor polisemantice ar putea să fie alcătuit, configurat univoc un procedeu de care s-ar servi în mod permanent limba în relațiile ei cu numerele generale; și aceasta ca efect al unei imense economii de semne și al unei considerabile stimulări a cunoașterii extinse prin semnele care o transpun.

Atrage atenția totodată împărțirea semnelor în: 3) *simple* și *compuse* cu care nu trebuie să se confunde însă o alta, deosebit de importantă și care se întretaie cu ea, în: 4) semne *directe* și semne *indirecte*. Semnele și faptele pot să fie astfel legate fie direct, fie indirect, prin mijlocirea altor semne. Cel indirect este un semn compus, în care semnele parțiale nu sînt așezate unul lingă altul, ci unul peste altul și unul după altul. *Z* este un semn al obiectului *G*, prin faptul că *Z* este un semn pentru *Z₀*, iar acesta este un semn pentru *G*: sau: *Z* este un semn pentru *Z₁*, acesta — un semn pentru *Z₂*, acesta din urmă iarăși un semn al unui *Z₃* ș.a., pînă cînd, în sfîrșit, semnul *Z_n* desemnează direct *G*. Oricare nume propriu este un semn direct, oricare nume general — unul indirect. În fapt, numele general desemnează obiectul prin intermediul anumitor indicii (*Merkmale*) conceptuale. Adjectivul roșu desemnează direct faptul de a fi roșu (*das Rotsein*), adică abstractul roșu conținut ca parte metafizică; acesta și poate servi însă ca semn distinctiv (*Merkzeichen*) pentru obiectul însuși, cu toate că el trebuie asociat altfel numai pentru a face desemnarea univocă. Toate semnele plurivoce care codesemnează (*mitbezeichnen*) un volum determinat de plurivocitate sînt însă indirecte; căci această codesemnare poate să rezulte numai printr-un indiciu general, cel care mediază astfel între semn și desemnat.

În cazul semnelor indirecte trebuie neapărat să se deosebească între: ceea ce semnul *semnifică* (*bedeutet*) și ceea ce el *desemnează* (*bezeichnet*). În cazul semnelor directe cele două coincid. Semnificația unui nume propriu, de pildă, constă în aceea că el denumește tocmai acest obiect determinat. În cazul semnelor indirecte, dimpotrivă, există medieri între semn și fapt, iar semnul desemnează faptul tocmai prin această mediere, de aci rezultînd și semnificația. Semnul indirect *Z* are semnificația că el desemnează (indică) direct pe *Z₁*, acesta — direct pe *Z₂* ș.a., iar în fine, *Z_n* desemnează direct *G*. Ca urmare, semnificația unui nume general constă în aceea că el desemnează un obiect oarecare pe baza și prin intermediul anumitor indicii conceptuale pe care le posedă.

Toate semnele matematice sînt indirecte, sînt în cel mai înalt grad succesiv înlănțuite ca semne despre semne ale semnelor. Se vede ușor că și această împărțire se intersectează cu cele două mai susnumite. Este deosebit de important faptul că semne parțiale care mediază pot să fie atât cele univoce cît și cele polisemantice, atât cele exterioare ca și cele conceptuale (eventual

ambele amestecate). Vom și vedea cum, în genere, semnele univoco indirecte, pur exterioare (alături de cele amestecate, indirecte) îndeplinesc un rol de cea mai mare importanță în aritmetică.



Semne *identice* și neidentice, *echivalente* și neechivalente. Două semne sînt identice dacă ele desemnează în același mod același obiect sau obiectele unuia și aceluiași cerc delimitat de obiecte. Una este simpla repetare a celui-lalt, de pildă, cal și cal, cinci și cinci. Semnele identice polisemantice nu indică în general în mod identic același obiect, însă în mod constant, prin semnificația semnului unei sfere determinate, ele indică obiecte identice aceleași.

Două semne sînt echivalente în măsura în care ele desemnează în mod diferit același obiect, respectiv obiectele uneia și aceleași sfere de obiecte, aceasta putîndu-se realiza prin mijloace exterioare sau conceptuale diferite, de pildă o pereche de nume cu același înțeles, ca rege și rex; Wilhelm al II-lea = împărat german contemporan; $2 + 3 = 5 = 7 - 2 = +\sqrt{25}$.

Cazuri specifice de echivalențe de semne sînt definițiile luate în sensul unei logici formale adevărate³. O definiție este o propoziție care exprimă semnificația unui semn exterior printr-un semn echivalent acestuia. Un semn exterior direct nu are nici o semnificație exprimabilă în semne și astfel nu poate să fie definit; de pildă, nume proprii, nume pentru abstracții, semnul *l* ș.a.

În fine, semnele se pot împărți în semne pentru *conținuturi de reprezentare* și pentru acte psihice, înainte de toate, pentru *judecări*. Cele mai multe cuvinte ale limbii sînt semne de sine stătătoare sau semne independente pentru conținuturi. Din punct de vedere lingvistic, judecățile apar în forma propozițiilor. Judecățile matematice apar în formele simbolice ale ecuațiilor, inegalităților, congruențelor ș.a.

Semnele pentru conținuturi se împart în semne pentru *conținuturi absolute* și semne pentru *relații*, pentru raporturi și legături sub aspect lingvistic; cele din urmă se exprimă adesea prin cuvinte sincategorematiche ca: „și”, „însă”. În aritmetică se separă cifrele de semnele $\leq$ și de operațiile $+$, $-$, ș.a.⁴

Despre împărțirea semnelor în naturale și artificiale

Este de observat că, atît la baza semnelor artificiale cit și a celor naturale stau aceleași legi naturale. Ca moment nou, în cazul semnelor artificiale intervine însă influența voinței și a aptitudinii ghidată de motive cognitive; prin ea, mersul activității judicative se și reglează conform acestor interese.

Inventarea semnelor artificiale are loc în genere chiar pe treptele cele mai de jos ale dezvoltării omenirii. Condițiile psihologice premergătoare, pe care le reclamă această invenție, sesizarea mobilurilor psihologice ale funcției de semne, precum și a puterii voinței sînt atît de simple și adesea atît de bine realizate încît nu trebuie să ne mirăm că, pînă la un anumit punct, chiar și animalele se înțeleg prin semne. Exteriorizările senzoriale, de pildă «acele» ce se oferă ca semn natural pentru individul singular, pot să devină concomitent un mediator. Cunoașterea acestor consecințe oferă astfel prilejul de a folosi semnele naturale drept mijloace de comprehensiune. Astfel, printr-o întrebuintărea frecventă și multilaterală se ajunge la semne cu semnificație durabilă și convențională. În mod asemănător stau lucrurile și cu nașterea

unor surrogate artificiale, de exemplu, prima și cea mai simplă cifră pe care o cunoaștem. În cele mai multe limbi, cuvântul cinci nu semnifică altceva decât „o mână”⁵.

O deosebire mai larg răspândită a semnelor este cea între semne *formale* și semne *materiale*. Pentru logică, aceasta este de o importanță hotărâtoare. Pentru logica formală este însă semnificativ că, în privința deosebirii dintre formă și materie, părerile nu au ajuns încă nici până acum la un acord. S-au amestecat aici dintotdeauna două deosebiri complet eterogene: între conținutul valorizat și actul judecării pe de o parte, și între fundamentele relației și relație ca atare pe de altă parte. S-au confundat astfel forma aprecierii și forma raportării. Vechile explicații ale judecării ca o relație sau un raport între reprezentări se bazează întru totul pe această confuzie. Incomparabila multitudine a judecăților noastre conduce la relații și, de aceea, s-a și identificat judecarea cu relaționarea. Totuși nici cu consecvență necesară, nici cu enumerarea părților constitutive ale relațiilor nu se ajunge de îndată la formă, nici la conținut. În judecata „Dumnezeu e drept”, de pildă, „Dumnezeu” și „drept” au fost considerate sub aspectul materiei; în judecata „Toți oamenii sînt muritori”, „Toți” (ca indiciu cantitativ în genere) ține de formă, în sensul că privește cantitatea drept modalitate a judecării. Unor asemenea teorii eronate le-au pus capăt cercetările epocale ale lui Brentano. Orice judecare este, după conștiințele ei, o afirmare sau negarea unui conținut de reprezentare. Conducîndu-ne după principiul predominant pînă acum al deosebirii între formă și materie, principiu după care tot ce ține de modalitatea judecării, actul judecării însuși, privește numai forma, ar trebui atunci să fie considerat drept materie a judecării conținutul apreciat, iar ca formă — recunoașterea sau respingerea. Cu toate acestea, pentru o logică cu adevărat formală, un alt principiu de deosebire este de cea mai mare importanță, anume cel după care formalul este fundat în modalitatea relației. În fapt, în construcția enunțurilor ce ocazionează clase bine delimitate, uniformitățile se întrepătrund oarecum cu formele de relaționare și numai țesătura de raționare ce le aparține permite, într-o mai mare măsură, o modalitate de tratare formală, adică algoritmă.

Să lămurim acum mai îndeaproape deosebirile pe care le avem în vedere. În cazul oricărei idei constitutive deosebim între materie și formă. Materia este reprezentată prin nume, forma prin expresii sincategorematică, simple sau compuse. Numele servesc, și în acesta și constă funcția lor, la desemnarea conținuturilor absolute, a fundamentelor relaționale. Dimpotrivă, termenii sincategorematici au funcția de a exprima relația dintre elementele absolute ale ideii. Înțelegem termenul de relație, aici, ca de altfel peste tot în această lucrare, într-un sens foarte larg. Socotim aici atît relațiile în sens îngust, care aparțin conținuturilor primare, cit și pe cele care sînt mediate de acțiunile psihice. În ultimă instanță, ne interesează numai judecățile și actele relaționale. Concepută din „punctul de vedere” al unui fundament sau altul, relația este o activitate psihică specifică ținînd de genul reprezentării. Dacă aceasta se și leagă cu o recunoaștere sau respingere, atunci dobîndim cea mai veritabilă clasă de judecăți în care a fost împărțită și ordonată materia. Dacă, de pildă, ne reprezentăm o similitudine a lui *A* și *B*, atunci rezultă activitatea ce unește reprezentarea lui *A* cu atributul relativ „similar cu *B*”, deci recunoașterea judecării „*A* este similar cu *B*”. Din existența unui raport cantitativ între *A* și *B* rezultă reprezentarea raportului *A* este mai mare ca *B*,

din care decurge judecata „ A este mai mare ca B ” ș.a. Fundamentele relaționale A și B țin de materie, expresiile complementare „fiind... mai mare decât”, „este mai mare decât” ș.a. țin de formă. În afară de aceasta, de formă ține și deosebirea poziției ce pune în evidență temeiul subiectului și al predicatului relației — deci, al relației, nu al „judecății”. Fundamentele relației își pierd echivalența chiar prin activitatea de raportare: unul devine fundament principal, subiectul căruia i se atribuie ca atribut ceea ce se află-n relația cu un alt fundament. Fundamentul predicativ este parte constitutivă a predicatului gramatical. Astfel dacă spun „Aurul este galben”, atunci „Aur” este fundament-subiectual (*das Subjektfundament*), abstractum („partea metalizică”), „galbenul” este fundament predicativ (*das Predikatfundament*), ar predicatul gramatical este „galben”, adică „avînd galbenul”, „fiind galben”. Recunoașterea este cea care scoate la iveală atributul ca fiind al aurului; ea anticipează și divizarea produsă prin activitatea de relaționare a conținutului apreciat. Deosebirea dintre subiect și predicat aparține astfel întru totul conținutului apreciat și nu modalității de judecare. În conformitate cu principiul nostru, socotim ca ținînd de materie nu predicatul în întregime, ci numai fundamentul-predicativ.

Evident, deosebirea dintre materie și formă este una relativă. Fiecare conținut reprezentat ne poate servi în mod ocazional ca fundament-relațional, după cum o relație reprezentată, o judecată de relație, un sorit pot să țină și de materie. Căci o concluzie este o judecată alcătuită ca atare. În asemenea cazuri însă, punctul de vedere al examinării trebuie să delimiteze totdeauna în mod clar ce este materie și ce este formă. Întotdeauna deci, trebuie să ne întrebăm ce relație se află la bază.

Din punctul de vedere al judecății particulare de pildă, în enunț aparține formeii tot ceea ce exprimă relația apreciativă, iar conținutului — tot ceea ce aici constituie fundamentul relațional⁶. Dacă se constituie un asemenea fundament, în relația la această constituire elementul de legătură aparține atunci materiei, iar modalitatea legăturii aparține formeii. În raționament, premisele și concluzia constituie materia, iar, în măsura în care este semnificativă pentru raportul propozițiilor, ordonarea lor constituie forma. Numai în al doilea rînd forma propozițiilor particulare și, în al treilea rînd, forma materiilor ei aparțin formeii ca atare, în măsura, desigur, în care desfășurarea și conținutul activității ce rezultă de aici sînt laolaltă condiționate de aceasta.

În felul în care am definit materia și forma, trebuie să spunem că o propoziție existențială „ A este”, în care „ A ” reprezintă o atribuire de conținut, simplă sau nedistribuită, sau nici una, nu are nici materie nici formă. Pentru a cuprinde toate propozițiile am putea spune, eventual, că materiei îi aparțin conținuturile sau substraturile activităților noastre logice, iar formeii — activitatea logică însăși. Judecarea și activitățile de reprezentare ce îi servesc, înainte de toate relaționarea, legarea, separarea ș.a. constituie activități logice. Astfel, în propoziția „ A este”, „ A ” ar fi expresia materiei, „este” — aceea a formeii. În expresia „similitudinea dintre A și B ”, „ A ”, „ B ” ar aparține materiei, iar „similitudine” și „și” și „dintre” — formeii; căci acestea din urmă se referă la o activitate de relaționare și divizare care este deja presupusă în judecata „Există o similitudine între A și B ”.

Că deosebirea dintre materie și formă subliniată de noi este, într-adevăr, de o certă valoare pentru o logică formală, cea mai bună dovadă în acest sens ne-o oferă științele în care un raționament realmente fructuos și cuprinzător

are loc numai prin mecanisme formale: științele despre numere, mărimi, întindere. Peste tot funcționează regula: nu actul judecății și conținutului apreciat constituie ceea ce deosebim în semne ci înseși semnele pentru fundamentele relaționale și semnele pentru relații; acestea din urmă sînt de două feluri: unele exprimă existența sau non-existența unei relații, implicind astfel o apreciere, pe cînd celelalte reprezintă doar simpla formare a unei reprezentări relaționale. Astfel, de pildă, sînt în aritmetică semnele $\leq$, $=$, $\neq$ ș.a., în geometrie semnele $\sim$, $\equiv$ ș.a. de felul celor dinții: $=$ înseamnă: este egal, $>$ înseamnă: este mai mare ș.a. Semnele de operații aritmetice $+$, $-$ ș.a. țin de cel de al doilea fel. Atunci cînd este vorba de procedeele formale, recunoașterea și respingerea nu necesită semne deosebite.

(Din *Versions du soleil, Figures et système de Nietzsche*, Paris, Ed. su Seuil, 1971

În românește de ALEXANDRU BOBOC

* În *Textkritische Anmerkungen*, Bl. XII, (p. 521) elibărul redă textul: „Fiecare nume este un semn al denumitului” în contextul unor referiri la B. Bolzano, *Wissenschaftslehre* (Nota tr.).

* În: *Ibidem*, (p. 525), editorul redă, pentru aceasta, un text explicativ mai amplu, din care reținem: „Trebuie să se distingă între ceea ce semnifică (*bedeuten*) un semn și ceea ce, *hic et nunc*, el desemnează (*bezeichnen*). Cele două se acoperă numai în cazul semnelor univoce, nu și în acela al semnelor plurivoce... Obiectul desemnat *hic et nunc* nu este astfel determinat el însuși prin natura semnului”.

Este implicată aici distincția între sens și semnificație, care, de la Frege încoace, a devenit hotărîtoare pentru evoluția logicii moderne Nota. (tr.).

* În: *Ibidem*, (p. 525) se află un text din care reținem: „... „mai întîi deosebim semne

singulare și semne ale unui sistem, iar în interiorul unui sistem de semne, semnele fundamentale și semnele sistematice. În aritmetică aceasta corespunde deosebirii dintre cifre și operații. O sumă de semne singulare nu alcătuiește încă un sistem. Semnele singulare sînt semne pentru conținuturi absolute. „Husserl are conștiința deplină a necesității abordării sistematice a semnelor și a științei (în cazul de față aritmetica) ca sistem de semne (N. tr.).

* În *Textkritische Anmerkungen* (Op. cit., p. 525) se spune: „Nici pe treptele cele mai joase ale dezvoltării nu lipseau ocazii în care sufletul opera cu surrogat (exteriorare mai cu seamă), și, pentru că trebuia să ajungă la conștiință, făcea aceasta cu mare folos: este astfel clar că, pornind de aci mai trebuia doar un pas pînă la o inventare planificată și la o aplicare conștientă a semnelor analoage, de-acum artificiale însă”. Esențială rămîne, deci, deosebirea dintre semne naturale și semne artificiale, acestea din urmă îndeplinind cel mai important rol în activitatea umană încă de timpuriu. (N. tr.).

* < Aci notă marginală > În mod indirect vom considera de aceea forma materiei drept formă a judecății, dacă ea fundamentează între altele relația apreciată: de pildă: Dacă $A \neq B$ este, este în felul acesta și Od (Nota ed.).

* În Op. cit., (p. 526) se spune: „În aritmetică, semnele, cele materiale sau cele de bază, constituie fundamentele relaționale; semnele operaționale, ca și celea care exprimă existența relațiilor, sînt semne formale. Pentru sine nu se întrebuintează pentru recunoaștere și respingere semne particulare, ci numai acele care s-au contopit deja cu relațiile, de exemplu: $=$ este egal, $\neq$ nu este egal, $>$ este mai mare decît, $\equiv$ este congruent ș.a.” Textul subliniază importanța hotărîtoare în structura aritmeticii a semnelor frontale (N. tr.).

ALLAN S. JANIK

Fritz Mauthner și critica limbajului

Cel dintâi scriitor european care a făcut din limbaj obiectul principal al unei cercetări filozofice a fost Fritz Mauthner. Wittgenstein însuși, în *Tractatus*, face aluzie la a sa *Sprachkritik*, căreia îi opune propria lui filozofie a limbajului, mai formalizată și mai riguroasă.

Înainte de a deveni filozof, Mauthner a fost gazetar, iar exercitarea acestei meserii l-a împins către un nominalism filozofic rigid, pe temeiul căruia s-a străduit să elaboreze o teorie nominalistă generală și coerentă a cunoașterii. Un asemenea amestec de epistemologie și de filozofie se găsește în *Leviathan*-ul lui Thomas Hobbes. Pe Mauthner l-a determinat să procedeze la o critică a limbajului reacția lui împotriva imposturii politice exercitată în preajma lui prin folosirea unor cuvinte pompoase și abstracte ca *Volk* și *Geist*. Ca și Bertrand Russel, ale cărui idei asupra construcției logice a termenilor abstracți pornind de la cuvinte mai simple și mai concrete își au în parte obârșia în părerile sale socialiste și în neîncrederea pe care i-o inspirau noțiunile politice prea generale, ca de pildă aceea de stat, tot așa Mauthner e chemat către epistemologie și către teoria limbajului de un amestec de liberalism politic și de empirism filozofic.

Pentru un nominalist riguros, „conceptele” nu sînt decît cuvinte adoptate pentru a desemna sau a descrie într-un fel sau în altul niște colecții de „unități”; așadar termenii generali sînt desemnarea sau descrierea unor grupuri de unități, și nu aceea a unor entități adevărate. După Mauthner conceptele trebuie să fie identice cu cuvintele și cu limbajul și, prin urmare, identice cu gîndirea, pentru că este în chip vădit cu neputință să-ți imaginezi ceva fără să fii în stare să *sui* ce anume este acel ceva. Își dădea prea bine seama că raționamentul acesta nu este absolut irefutabil, dar i se părea mai acceptabil decît ideea inversă, aceea că gîndirea, limbajul, conceptele și cuvintele nu sînt identice. Și totuși, fiziologia creierului nu pune la îndemînă nici o dovadă privitoare la existența unei asemenea legături între gîndire și limbaj.

Pornind de la acest punct de vedere, în ultimă analiză tradițional, Mauthner a făcut deducții îndrăznețe asupra rolului filozofiei:

*Filozofia, scrie el, este teoria cunoașterii. Teoria cunoașterii este critica limbajului (Sprachkritik). Iar critica limbajului este o activitate în serviciul ideii eliberatoare că omul nu va putea depăși niciodată o descriere metaforică (bildliche Darstellung) a lumii, nici cu ajutorul limbajului comun, nici cu acela al limbajului filozofic.*¹

În vreme ce nominaliștii au încercat mereu să arate că cuvintele corespund cu exactitate senzațiilor și că ele constituie singura temelie solidă a cunoașterii, Mauthner merge mai departe și afirmă că ele sînt, în cazul cel mai bun, *metafore* a ceea ce este perceput prin simțuri.

Îl tulbura cu deosebire tendința noastră de a atribui realitate unor termeni abstracți și generali. Această concretizare — sau reificare, pentru a folosi termenul lui Mach — dă naștere, după părerea lui Mauthner, la tot felul de monștri conceptuali. Astfel, în științe aflăm noțiuni amăgitoare ca acelea de forțe, legi ale naturii, materie, atomi sau energie; în filozofie — substanță sau absolut, în religie — Dumnezeu sau diavolul, în viața politică — rasă, civilizație sau limbaj. În toate aceste cazuri reificarea postulează existența unor entități metafizice. Astfel că Mauthner considera metafizica și dogmatismul ca fețele aceleiași medalii și vedea în metafizică izvorul intoleranței și al nedreptății.

Critica făcută de el limbajului era kantiană în măsura în care era metafizică și în măsura în care încerca să determine limitele „dicibilului“. Dar, deși Kant definise corect ceea ce se cuvenea să fie făcut, formația lui germanică îl împiedicase să vadă tendința către abstractizare inerentă limbii germane, tendință despre care Leibniz și Wolff consideraseră în mod eronat că este gloria acestei limbi și ceea ce o făcea prin excelență aptă pentru știință. Mauthner, personal, își afiliase opera nominalismului și empirismului britanice. Iar pe Locke îl considera, pentru teoria sa asupra semnificației din *Încercare asupra intelectului omenesc*, drept pionierul criticii limbajului. Pe de altă parte se revendica de la Schopenhauer, care trecea intelectualmente drept anglofil.

Tocmai expunerea asupra epistemologiei făcută de Schopenhauer în *Împătrita rădăcină a principiului rațiunii suficiente* l-a făcut pe Mauthner să înțeleagă care trebuie să fie conținutul filozofiei. Schopenhauer se străduise să rezolve în manieră kantiană veșnica problemă a relației dintre rațiune și natură, susținînd că natura este de fapt un produs al rațiunii. Aceasta are drept funcție de a furniza elementele *a priori* — cu alte cuvinte relațiile necesare dintre diferitele noastre reprezentări ale experienței — datorită cărora putem accede la o cunoaștere sistematică și științifică a naturii. În sine, acest lucru nu reprezenta un progres prin raport la filozofia critică a lui Kant însă Schopenhauer afirma că multe complicații ale analizei transcendentele sînt inutile, iar categoriile cunoașterii, de prisos, de vreme ce Kant nu avea de justificat decît cauzalitatea — adică raportul necesar dintre fenomene — și că, prin însăși natura ei, rațiunea este cea care pune la îndemînă această „conexiune cauzală“. *Împătrita rădăcină* avea drept obiect să explice în ce fel cele patru clase de judecăți care constituie întreaga noastră cunoaștere — cunoașterea naturii, a logicii împreună cu matematicile, a fizicii și a științelor omului — au drept fundament una și aceeași conexiune cauzală aplicată la diferite specii de fenomene și să arate că aceste patru clase de judecăți sînt și trebuie să rămîn distincte.

Mauthner a fost foarte izbit de raționamentul lui Schopenhauer și de felul în care acesta asimila rațiunea — limbajului (cu sprijinul unui citat din

De officiis a lui Cicero, unde *ratio* și *oratio* sint declarate sinonime). Considera că *Impătrita rădăcină*, spre deosebire de Aristotel și de filozofia scolastică, prezintă ordinea din natură ca fiind un *a priori*, iar acest *a priori* este identic cu limbajul, adevăratul *logos*. Totuși socotea că Schopenhauer nu reușise să se elibereze de eterna ispită a reificării cuvintelor abstracte. Dăinuia, încă, în filozofia sa a lumii ca voință, un rest de scolastică și, în conceptul său de voință, o anumită „superstiție a cuvintelor“ (*Wortaberglauben*), de vreme ce afirma că există realități care corespund cuvintelor.

Mauthner susținea că noțiunea de voință decurge din faptul că avem percepții plăcute sau neplăcute. Or, Schopenhauer face o deosebire între experiența plăcutului sau a neplăcutului și percepția care o însoțește: de aici distincția lui între „a cunoaște“ și „a voi“. Mauthner o consideră neînțeleasă, pentru că, după el, plăcutul sau neplăcutul este el însuși o percepție. Este reprezentarea unui sentiment (*Gefühls-Vorstellung*), dar totuși o reprezentare și nu ceva cu totul diferit de celelalte percepții ale noastre. Chiar admitând că distincția lui Schopenhauer ar fi legitimă, totuși voința nu este un lucru despre care să se poată vorbi, pentru că singurul limbaj de care dispunem este acela care descrie reprezentările noastre. Mai mult, Schopenhauer n-a făcut distincția dintre voință, considerată ca o entitate (*Wille*), și acțiunile (*Handlungen*), care sint expresia practică a voinței. Potrivit lui Mauthner, Schopenhauer, crezând că este metafizic, era în realitate metaforic. Cedase și el tendinței de a reifica, năzuind să ajungă, dincolo de cuvântul *voință*, până la o entitate: *Voința*.

Această discuție a conceptului de voință la Schopenhauer este tipică pentru ce a vrut Mauthner să facă în *Dicționarul său de filozofie* publicat în 1901. El analizează acolo 101 cuvinte cruciale ale vocabularului filozofic, începînd prin a explica originea psihologică a fiecăruia dintre ele, adică tipul de senzație care l-a generat. El explică apoi felul în care un termen care la origine era folosit, de pildă, ca adjectiv s-a transformat în substantiv, cu alte cuvinte cum a ajuns el să fie reificat. În sfîrșit, indică legătura care există între aceste modificări în uzul și în istoria filozofiei. Își propunea astfel să le dovedească metafizicienilor că toate chestiunile pe care le tratează se întemeiază pe un demers falacios, pe ideea că există „obiecte“ care corespund „proprietăților“, singurele pe care le putem percepe. În plus, caracterul contingent (*Zufallsinn*) al simțurilor noastre face cu neputință o cunoaștere „adevărată pentru totdeauna“.

Această idee, foarte nouă, a contingenței simțurilor se află în centrul filozofiei lui Mauthner. Ea îi determină atitudinea față de știință și de logică, și concepția lui asupra criticii limbajului care este, după părerea lui, o *docta ignorantia*, cîlă vreme ea arată că nu pot exista adevăruri veșnice nici măcar înăuntrul acestei critici. Metoda la care recurge este așadar psihologică și istorică și, ca atare, seamănă cu examinarea istorică și critică a științelor fizice făcută de Mach.

La prima vedere, ceea ce surprinde cel mai mult în *Contribuțiile la o critică a limbajului* este fără îndoială afirmația că nu există un „lucru“ numit limbaj, ci doar indivizi care se slujesc de el. Nominalismul său îl obliga pe Mauthner să afirme că limbajul însuși este o abstracție reificată. Totuși, lucru capital, el este o activitate omenească și, ca atare, utilă.

*Limbajul nu este decît o convenție, ca regula unui joc; cu cît cei ce participă la joc sint mai numeroși, cu atît limbajul va fi mai constrîngător. Totuși el nu va putea nici cunoaște, nici modifica lumea reală.*²

Limbajul nu poate fi bine înțeles decât dacă se ia în considerare un limbaj specific, corespunzând unui context social determinat. (În această privință Mauthner a fost net influențat de *Völkerpsychologie* a lui Lazarus și Steinthal). O civilizație se distinge de celelalte prin mijloacele pe care le întrebuințează pentru a se organiza, dintre care cel mai caracteristic este limbajul. El este memoria obștească, pentru că vocabularul său conține cuvintele care desemnează deprinderile și practicile tradiționale ale acestei civilizații. Dar, invers, din deprinderile și practicile acestea se naște semnificația limbajului ei. Una dintre numeroasele contradicții ale gândirii provine din această dualitate.

Asemeni empiriștilor englezi, Mauthner voia să înrădăcineze cu fermitate orice cunoștință în senzațiile individului, menținând totuși faptul că limbajul este un fenomen social. Or, senzațiile, ca senzații, nu pot participa la caracterul social al limbajului, nici limbajul la caracterul individual al senzațiilor. Mauthner a încercat să eludeze dilema aceasta invocând natura pragmatică a limbajului. Semnificația nu poate decurge direct din impresii sensibile, căci, dacă lucrurile ar sta astfel, cum ar ști două persoane că, amîndouă deopotrivă, au dat numele potrivit uneia și aceleiași impresii? Pentru ca oamenii să se poată întîlni în denumirea impresiilor sensibile, nu este oare nevoie ca în prealabil să fi avut un limbaj? Este limpede că aspectele publice ale limbajului nu pot fi explicate afirmîndu-se pur și simplu că la originea sa se află senzații individuale. Însă limbajul poate fi considerat ca element al zestrei noastre biologice și, în consecință, ca mijloc de supraviețuire — concepție pusă în circulație de Mach. Ceea ce este important, ceea ce are cu adevărat un sens, nu este imaginea pe care o evocă un cuvînt (sau o frază), ci actul pe care el îl provoacă, îl ordonă sau îl interzice.

Această teorie pragmatică a limbajului explica deopotrivă un fenomen pe care Mauthner îl socotea esențial: acela al neînțelegerii. Limbajul, care este un mijlocitor între oameni cîlă vreme ei acționează, poate deveni un obstacol atunci cînd ei vor să știe. Limbajul este asemenea unui ocean care separă și unește continente.

*Limbajul nu este bunul unui individ solitar, de vreme ce el există numai între oameni. Și totuși el nu este bunul comun a doi oameni, deoarece este evident că prin intermediul cuvintelor doi oameni nu au niciodată în vedere același lucru.*³

Acest lucru se datorează faptului că limbajul este în chip esențial metaforic și, în felul acesta, ambiguu. În plus, „cuvintele sînt totdeauna *in statu nascendi*”⁴. Asemeni civilizației în întregul ei, ele se transformă fără încetare.

În viața obișnuită, limbajul, în ciuda inevitabilei sale ambiguități, este îndeajuns de clar ca să permită o înțelegere pragmatică. Însă ca instrument de cunoaștere și de înțelegere a lumii, valoarea lui este scăzută. Chiar dacă ar putea fi atinsă obiectivitatea în cunoaștere, limbajul este prea ambiguu ca să ajungă s-o exprime. Mauthner face dovada acestui lucru analizînd primele două versuri din poezia lui Goethe, *An den Mond* — opt cuvinte în totul —, analiză pentru care are nevoie de 16 pagini.⁵ Totuși el socotește că limbajul este perfect apt să traducă emoții și că, fiind metaforic, se potrivește de minune poeziei.

Este imposibil să fixezi definitiv conținutul conceptual al cuvintelor. Cunoașterea lumii prin intermediul limbajului este deci imposibilă. Cu puțință este să

fizezi conținutul reprezentativ al cuvintelor. *Arta este deci cea care devine posibilă prin intermediul limbajului, stilului, poeziei.*⁶

Însă știința nu este, la rîndul ei, poezie?

*Legile științelor naturale și morale transformă atunci în fenomene sociale regulile naturale ale jocului colectiv propriu comprehensiunii umane. Ele reprezintă poetica acelei fable convenue a cunoașterii.*⁷

Existența și progresele logicii, ale matematicilor și ale științelor naturii nu-i par defel să contrazică conceptul său de contingentă a simțurilor, căci el nu considera că ipotezele ar fi altceva decît supoziții norocoase — un soi de tir la întîmplare ce își atinge ținta. Pentru el, orice știință se întemeiază pe inducții juste doar în mod excepțional și ceea ce poartă numele de legi ale naturii nu reprezintă de fapt decît generalizări istorice. Mauthner s-a străduit din greu să explice originea istorică a ideii de inexorabilitate a legilor fizicii. După părerea sa, expresia „legilor naturii“ este o metaforă care datează din epoca explicațiilor mitologice, de pe vremea cînd, pentru a încerca să fie înțeleasă, natura era personificată. El urmărește felul în care aceasta apare la Platon, Aristotel și Lucrețiu. În Evul Mediu, teologia a integrat-o sub forma legii naturale a lui Dumnezeu, a ordinii divine a universului, ea fiind apoi secularizată prin acel *Deus sive Natura* al lui Spinoza. La început în chip metaforic, ea a fost reificată și universal adoptată de către oamenii de știință. În realitate, consideră Mauthner, nu există „legi“, ci doar fenomene fortuite.

În ce privește logica, poziția lui Mauthner este foarte apropiată de aceea a lui Mill. Ca și acesta, el recuză ideea că silogismul poate spori cunoașterea; logica este redusă la psihologia gîndirii și, *a fortiori*, la aceea a limbajului. După Mauthner, ea este partea psihologiei sociale (*Wölkerpsychologie*) care realizează o conexiune între normele, obiceiurile și diferitele alte activități ale unei populații, pe de o parte, și limbajul pe care acestea îl pun în joc, pe de altă; logica nu contribuie la cercetarea cunoașterii.

*De asemenea, credința noastră în logică, convingerea că noi vom spori cunoașterea lumii prin operații logice, este o credință teologică*⁸.

Ideea că există o logică în sensul a ceva universal și imanent prezent în toate limbile, nu este altceva decît o reificare în plus. Credința într-un lucru ca atare este o simplă superstiție. „Tot ce privește gîndirea, susține Mauthner, este de ordin psihologic, numai schița (*Schema*) gîndirii noastre este de ordin logic“⁹. Însă această schiță a gîndirii noastre, și prin urmare a limbajului, este determinată de civilizația în care trăim, determinînd-o la rîndul ei pe aceasta. Nu este vorba de ceva preexistent, decurgînd din „legile imuabile ale gîndirii“.

*Pentru o înțelegere serioasă a omului, este absolut necesar să aflăm de acum tainite că există altele logici, cite limbaje cu structuri diverse.*¹⁰

Logica intră deci în domeniul antropologiei culturale și Mauthner ajunge astfel la un relativism total:

*Pînă și adevărul cel mai sigur nu este decît mai mult sau mai puțin adevărat. Adevărul real este un concept metafizic. Oamenii au ajuns la conceptul de adevăr precum la acela de Dumnezeu — fără nici o experiență. În acest sens se poate desigur afirma: Dumnezeu este Adevărul.*¹¹

După el, nu te poți apropia mai mult de adevăr decît o face, în chip negativ, scepticul:

*Faust este filozof nu pentru că în afară de drept, medicină și (vai!) teologie, a studiat temeinic filozofia, ci pentru că vede că nu poate cunoaște nimic, iar această constatare îi sfișie inima.*¹²

Filozofia ar trebui, potrivit părerii sale, să se reîntoarcă la obârșile sale pitagoriciene și să se mulțumească cu iubirea de înțelepciune și cu o simplă căutare a adevărului, fără să mai pretindă că l-ar deține. Cit privește critica limbajului, ea se izbește de faptul că trebuie să se folosească de cuvinte. Născută în contradicție, ea slăbește în tăcere, în „sinuciderea limbajului”.

*Iată care ar fi actul cu adevărat izbăvitor, dacă critica s-ar putea înfăptui în sinuciderea calm disperată a gândirii sau a limbajului, dacă critica n-ar trebui să se înfăptuiască cu ajutorul unor cuvinte înzestrate cu un simulacru de viață.*¹³

La capătul drumului se află Marea Tăcere a lui Maeterlinck. „Cînd avem cu adevărat ceva de spus, se cuvine să tăcem”.¹⁴ Însă această tăcere are cu mult mai multă valoare decît toate cîte pot fi spuse. Mauthner îi înțelnește aci pe Eckhart și pe Nicolaus Cusanus; cu ei împărtășește noțiunea ullimului, sentimentul inexprimabil al unității mistice cu universul. Acesta este sensul dorinței pe care o formulează în prefața *Dicționarului său de filozofie*: ar fi fericit, spune el,

*dacă un cititor inteligent se vede obligat să afirme, pe deplin edificat, că resemnarea sceptică — perceperea faptului că realitatea este incomprehensibilă — nu se instituie pur și simplu ca o negație printre altele. Dimpotrivă, ea este cunoașterea noastră cea mai de preț.*¹⁵

În diferite etape ale istoriei filozofiei, un scepticism epistemologic asemănător a dat naștere, prin reacție, unui transcendentalism epistemologic care, pornind de la postulatul unei cunoașteri posibile, își pune problema mijloacelor și condițiilor acestei cunoașteri. Cînd va sosi clipa, (...) tînărul Ludwig Wittgenstein va relua ideile lui Mauthner privitoare la reprezentare (*bildliche Darstellung*), însă el va da acestor termeni o cu totul altă semnificație.

Din volumul Allan S. Janik și Stephen E. Toulmin, *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, tradus de Jacqueline Bernard, PUF, Paris, 1978, p. 98—109

Traducere de PETRU CREȚIA

¹ F. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, München, 1910, p. XI.

² F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Stuttgart, J.G. Cotta, 1901—1903, vol. 1, p. 25.

³ *Ibid.*, vol. III, p. 646.

⁴ F. Mauthner, *Die Sprache*, Sammlung Sozial-Psychologischer Monographien, vol. 9, Frankfurt, Reutten și Loening, 1906, p. 109.

⁵ F. Mauthner, *Beiträge*, vol. I, 86—92.

⁶ *Ibid.*, vol. I, p. 92.

⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 34.

⁸ *Ibid.*, vol. I, p. 159.

⁹ *Ibid.*, vol. III, p. 397.

¹⁰ *Ibid.*, vol. II, p. 66.

¹¹ *Ibid.*, vol. I, p. 640.

¹² *Ibid.*, vol. I, p. 649.

¹³ F. Mauthner, *Die Sprache*, p. 114.

¹⁴ F. Mauthner, *Beiträge*, vol. I, p. III.

¹⁵ F. Mauthner, *Wörterbuch*, p. XI.

Fragmente de texte originale

ERNST CASSIRER

Limbaj și mit

Elaborarea lumii mitice și a lumii lingvistice e determinată și comandată pe termen lung de aceleași mobiluri spirituale. Dar un mobil fundamental a fost ignorat pînă acum, mobil în care, se pare, s-ar putea nu numai descoperi de fapt această relație, ci pornind de la care s-ar putea totodată înțelege rațiunea sa dinții și originea sa. Pînă la urmă nu se poate concepe că mitul și limbajul sunt supuse unor legi spirituale de dezvoltare identice sau analoge, decît dacă se izbuteste a se pune în lumină o rădăcină comună din care purced amîndouă. Unitatea rezultatelor, a formațiilor, este aici de asemenea indicele unei ultime unități a funcțiunii de punere în formă. Pentru a recunoaște această funcțiune ca atare și pentru a o face să apară, trebuie să pornim îndărăt, nu înainte, pe drumurile pe care le ia dezvoltarea mitului și a limbajului, și să urcăm pînă în punctul unde se despart cele două linii divergente. Și, de fapt, acest punct poate fi descoperit: căci, oricît de mare ar fi diferența între conținuturile mitului și cele ale limbajului, totuși o singură și aceeași formă de concepție spirituală acționează în amîndouă. Este vorba de acea formă care poate fi, pe scurt, numită forma gîndirii metaforice: iată de ce se pare că ar trebui să pornim de la esența și sensul metaforei, dacă voim să înțelegem pe de o parte unitatea, pe de altă parte deosebirea între lumea mitică și lumea lingvistică. Adeseori s-a arătat că metafora este aceea care leagă spiritual limbajul și mitul: dar teoriile se diferențiază mult în ce privește determinarea mai precisă a acestui proces și a direcției pe care o urmează. Originea adevărată a metaforei este căutată cînd în formația lingvistică, cînd în imaginația mitică; cînd cuvîntul este pus să producă metafora mitică și s-o hrănească continuu pentru că el posedă de la început un caracter metaforic, cînd, invers, acest caracter metaforic al cuvîntului trece drept rezultat mediat, drept o moștenire pe care limbajul a primit-o de la mit și al cărei uzufruct îl posedă. În *Discursul său asupra originii limbajului*, Herder a pus accentul pe acest caracter primar mitic al oricărui concept nominal și lingvistic. „Natura întreagă răsună: de aceea nimic nu este mai natural pentru un om înzestrat cu simțuri, decît faptul că ea trăiește, că ea vorbește, că ea acționează. Omul sălbatic a văzut arborele uriaș și splendida lui coroană și a căzut în admirație: creștetul copacului fremătă! E suflul divinității! Sălbaticul cade în genunchi și începe

să se roage! Iată povestea omului sensibil, a legăturii obscure, care face *nomina* din *verbis* — și pasul cel mai ușor spre abstractizare. La sălbaticii din America de Nord, de pildă, totul este încă animat: fiecare lucru își are spiritul lui, geniul lui, și faptul că la fel s-a întâmplat și la Greci și la Arabi este atestat de gramatica lor și de cel mai vechi dicționar al lor: ei sunt, cum natura întreagă a fost pentru inventator, un pantheon! Un regat de ființe animate, active!... Furtuna mugitoare și blindul zefir, izvorul cristalin și oceanul puternic, întreaga lor mitologie se află în lezaurele, în acele *verbis* și *nominibus*, ale vechilor limbi, iar dicționarul cel mai bătrîn a fost un astfel de pantheon sonor¹. Romanticismul a dezvoltat această intuiție fundamentală a lui Herder: Schelling de asemenea vede în limbaj o „mitologie exsanguă“, care păstrează în distincții abstracte și formale ceea ce mitologia conține încă sub formă de distincții vii și concrete². Explicația contrară a fost formulată de către „mitologia comparativă“, așa cum s-a încercat a o fundamenta în a doua jumătate a secolului XIX, grație îndeosebi lui Adalbert Kuhn și Max Müller. Sprijinind aici în mod metodic comparația miturilor pe rezultatele comparativismului în lingvistică, s-a crezut cu puțință a deduce, din punct de vedere al conținutului, un primat al formației conceptelor lingvistice asupra formației conceptelor mitice. În consecință, mitologia a devenit un produs al limbajului. Astfel, se va încerca să se interpreteze „metafora radicală“ care stă la baza oricărei formații mitice ca o figură esențialmente lingvistică și să i se priceapă necesitatea. Identitatea sau asemănarea designațiilor lingvistice deschidea drumul imaginației mitice, și i-l arăta. „Omul, deși a avut (imaginație mitică, *n.n.*), a fost obligat să vorbească metaforic, nu din incapacitatea de a-și înfrîna imaginația poetică, ci mai curînd pentru că el trebuia să o pună la contribuție pentru a găsi expresia corespunzătoare nevoilor crescînde ale spiritului său. Prin metaforă, deci, n-ar trebui să se mai înțeleagă de acum înainte doar activitatea chibzuită a unui poet, transferul deliberat al unui cuvînt, al unui obiect la un alt obiect. Aceasta e metafora modernă și individuală, care este produsă de imaginație, în timp ce vechea metaforă era cel mai adesea faptul unei necesități, și în majoritatea cazurilor mai puțin transferul unui cuvînt, al unui concept la altul, cît crearea sau determinarea mai precisă a unui nou concept cu ajutorul unui cuvînt vechi. „Ceea ce noi numim în mod obișnuit mitologie nu e decît restul minim al unei etape generale în dezvoltarea gândirii noastre, o slabă supraviețuire din ceea ce constituia înainte un imperiu complet al gândirii și limbajului. Nu se va ajunge niciodată la o înțelegere a mitologiei, atîta timp cît nu se va înțelege că tot ceea ce noi numim antropomorfism, personificare sau animare a fost de fapt indispensabil pentru creșterea limbii și gândirii noastre. Ar fi fost total imposibil să înțelegi lumea exterioară și să o reții, să o cunoști și să sesizezi, prin concepte, și să o denumești, fără această metaforă fundamentală, această mitologie universală, acest suflu al propriului nostru spirit în haosul obiectelor și această recreere după chipul nostru. Cuvîntul s-a aflat la această a doua creație a spiritului, și putem să adăugăm în deplină dreptate că totul s-a făcut, adică s-a denumit și s-a cunoscut, grație acestui cuvînt, și că fără acesta nimic nu s-ar fi realizat din ceea ce s-a făcut“³.

Înainte de a încerca să luăm poziție în acest conflict al teoriilor, unele afirmînd prioritatea temporală și spirituală a limbajului în raport cu mitologia, altele a celei a mitului în raport cu limbajul, e vorba de a determina mai riguros conceptul fundamental de metaforă și de a-l delimita. Se poate

limita extinderea acestui concept la înlocuirea conștientă a designării unui conținut de reprezentare prin numele altui conținut, care se aseamănă cu cel dinții prin cite o trăsătură sau care cel puțin prezintă unele „analogii” mediate cu el. În acest caz, e vorba în metaforă de un adevărat „transfer”: cele două conținuturi între care ea circulă sunt semnificații stabile determinate pentru ele însele și independente, iar mișcarea reprezentării — care consistă în trecerea de la unul la altul și în substituirea expresiei unuia prin cea a celuilalt — are loc între aceste conținuturi, ca puncte de plecare și sosire stabile, între un *terminus a quo* și un *terminus ad quem* date. Dacă se încearcă sesizarea cauzelor constituirii acestei substituirii de reprezentări sau expresii, explicarea folosirii extrem de bogate și diversificate pe care formele primitive de gândire și de limbaj o dau acestei specii de metaforă, a punerii în echivalență deliberată a două conținuturi a căror deosebire e observată și se cunoaște, atunci se ajunge de asemenea la un strat fundamental al gândirii și al sentimentului mitic. Într-un studiu de psihologie genetică asupra originilor metaforei, Werner a făcut foarte verosimilă ipoteza conform căreia motivații bine determinate decurgând din viziunea magică a lumii, în particular a genurilor bine determinate de interdicții lingvistice, joacă un rol decisiv în această modalitate de metaforă, în transcripția unei expresii prin alta ⁴. Dar acest uz al metaforei presupune evident că conținutul semantic al figurilor particulare ca și corelațiile lingvistice ale acestui conținut semantic sunt deja date cu titlu de mărimi stabile: numai după ce au fost determinate ca atare din punct de vedere lingvistic, aceste elemente pot fi schimbate unele cu altele. De această deplasare și de acest schimb, ce se brânșează la potențialul lexical al limbii care este un material deja pregătit, trebuie să distingem cealaltă metaforă într-adevăr „radicală”, care este o condiție a formării limbii; ca și o condiție a formării conceptelor mitice. De fapt, exteriorizarea lingvistică cea mai primitivă pretinde deja transpunerea unui conținut determinat de intuiție sau de sentiment în sunet, adică într-un mediu străin, deci heterogen acestui conținut: așa cum și figura mitică cea mai simplă nu se constituie decât grație unei transformări prin care o impresie determinată este smulsă din sfera obșnuitului, a cotidianului și a profanului, și plisată în cercul „sacralului”, a ceea ce este „semnificativ” din punct de vedere mitic și religios. Ceea ce se petrece aici nu e o simplă transpoziție, ci o veritabilă *metabasis eis allo genos*: și aici nu se trece într-o altă speță, deja existentă, ci dimpotrivă: speța la care ajunge această trecere este, ea însăși, creată. Iar dacă se pune acum întrebarea care din aceste două forme de metaforă o cheamă pe cealaltă, și deci dacă rațiunea ultimă a expresiei metaforice propriie limbajului se află în atitudinea spirituală proprie mitului, sau invers dacă această atitudine spirituală nu se poate constitui și dezvolta decât pe baza limbajului, considerațiile ce preced arată că această întrebare este în fond fără obiect. Căci, este limpede, nu poate fi vorba aici de a fixa empiric un „înainte” și un „după” temporal, nu mai poate fi vorba decât de raportul ideal pe care forma lingvistică îl întreține cu forma mitică: de maniera în care una se înscrie în cealaltă și îi condiționează conținutul. Dar această relativitate nu poate fi concepută, la rindul ei, decât perfect reciprocă. La origine, există o corelație indisolubilă între limbaj și mit, din care ele nu se detașează decât progresiv ca membre independente. Ele sunt ramurile diferite ale unei singure pulsioni a punerii în formă simbolică. ele pornesc din același act fundamental de elaborare spirituală, de concentrare și amplificare a simplei intuiții sensibile. În sunetele limbajului ca și în producțiile mitice primare, același proces interior își află rezolvarea: amândouă

sunt soluția unei tensiuni interioare, punerea în scenă a unor anumite formații și figuri obiective de mișcare și de excitație a sufletului. „Nu prin decret arbitrar“, remarcă Usener, „e fixată denumirea unui lucru. Nu se formează un oarecare complex sonor, pentru a-l introduce, ca pe o monedă, ca semn al unui obiect determinat. Excitația spirituală pe care o provoacă o ființă venindu-ne în împănare în lumea exterioară este în același timp ocazia și mijlocul denominării. Eul, în întâlnirea sa cu non-eul, primește impresii sensibile, și cele care sunt mai vii ajung prin ele însele la o manifestare sonoră: ele stau la baza denumirilor particulare pe care le efectuează masa subiecților vorbitori“ (*Götternamen — Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, p. 3). Iar această geneză a numirilor corespunde pas cu pas, cum am văzut, genezei „zeilor clipei“. Iată de ce sensul „metaforei“ lingvistice și al „metaforei“ mitice nu se va dezvălui, după cum forța spiritului care se află în amândouă nu va putea să fie pe deplin înțeleasă, decît dacă ne reîntoarcem la această sursă originară comună; dacă îl vom căuta în această condensare aparte, în această „intensificare“ a intuiției sensibile care stă la baza oricărei puneri în formă, lingvistică, mitică sau religioasă.

Dacă opunem formării conceptelor de gen și specie logice forma originală a conceptelor lingvistice și cea a conceptelor mitice, vedem imediat că ele aparțin amîndouă unor tendințe cu totul diferite ale gîndirii. Dacă în primul caz e vorba de o extensiune concentrică asupra unor domenii de intuiții și de concepte mereu mai largi, conceptele lingvistice și conceptele mitice sunt constituite în mod originar printr-o mișcare opusă a spiritului. Intuiția nu este extinsă, ci concentrată; ea este oarecum redusă la un singur punct. Numai prin această concentrare e găsit și pus în valoare acel moment asupra căruia cade accentul „semnificației“. Iată de ce aici toată lumina e adunată într-un punct, punctul focal al „semnificației“, pe cînd tot ce se află în afara acestor puncte focale ale concentrării lingvistice și mitice rămîne oarecum invizibil. Nu e „remarcat“, deoarece și în măsura în care acesta nu beneficiază de nici o „marcă“ lingvistică sau mitică. În spațiul conceptual al logicii, domnește o lumină uniformă, oarecum difuză, și cu cit analiza logică progresează, cu atît această claritate și această luminozitate uniformă se întind. Dar în spațiul intuiției mitice și lingvistice există mereu, pe lîngă locuri din care porcede forța luminoasă cea mai intensă, alte locuri care apar ca învăluite în obscuritate. În timp ce conținuturi de intuiții apar devin focare de forțe lingvistice și mitice, puncte nodale ale „semnificației“, altele rămîn sub pragul semnificației. Plecînd de aici, plecînd de la faptul că conceptele mitice primare și conceptele lingvistice primare constituie asemenea unități punctuale, se explică de asemenea faptul că ele nulasă nici un loc distincțiilor cantitative ulterioare. Investigația logică, pentru fiecare relație între concepte, trebuie să aibă multă atenție la raporturile lor de extensie: iar „silogistica“ clasică nu e pînă la urmă nimic altceva decît o indicare sistematică a manierei în care se pot asocia concepte cu extensie diferită, subordonîndu-se unele celorlalte. Dar, în cazul conceptului mitic sau lingvistic, nu atît extensiunea cît intensitatea contează, mai puțin cantitatea și mai mult calitatea. Cantitatea e redusă la un moment fortuit, la o diferență relativ puțin importantă și lipsită de semnificație. Cînd două concepte logice sunt privite în lumina speciei superioare celei mai apropiate, care este *genul* lor *proxim*, această relație stabilită între ele păstrează totuși diferența lor specifică. În schimb, în gîndirea lingvistică și înții de toate mitică, domină în general, tendința opusă. Aici domnește o lege care într-adevăr s-ar putea numi legea nivelării și ștergerii

diferențelor specifice. Fiecare parte dintr-un tot, fiecare exemplar dintr-un gen sau specie apare echivalent totului sau speciei ca atare. Partea nu reprezintă numai întregul, individul sau genul nu este numai plasat în locul speciei, ci ei sunt întregul și specia; ei nu reprezintă întregul sau specia pentru reflecția mediatoare, ci conțin nemijlocit în ei forța totului, semnificația și eficacitatea lui. Aici, înainte de orice, s-ar putea reaminti principiul care poate fi calificat drept adevăratul principiu fundamental al „metaforei” lingvistice, ca și mitice, principiul care este de obicei exprimat sub numele de principiul lui *pars pro toto*. Ansamblul gândirii magice, se știe, e dominat și pătruns de acest principiu. Cel ce stăpânește o parte oarecare a totului are, prin chiar acest fapt, în sens magic, putere asupra totului. În felul acesta, este relativ indiferent a știi care e semnificația acestei părți pentru elaborarea și coerența totului, ce funcție îndeplinește ea în interiorul lui: e destul că într-un mod general ea îi aparține sau i-a aparținut, că a avut o legătură cu el, oricât de slabă ar fi fost, pentru ca întreaga forță și semnificație mitică să-i fie asigurate. Pentru a obține o putere magică asupra corpului uman, e destul să intri în posesia unei unghii sau a unui fir de păr lăsat, a salivei sau a excrementelor sale; și chiar umbra, reflexul în oglindă sau urma omului pot să facă aceleași servicii. (...) În consecință, partea ia aici locul totului, adică devine și este totul. Grație principiului „echivalenței”, conținuturi care, din punct de vedere al intuiției noastre imediate sau al clasificării logice, par foarte diferite, pot să fie tratate în același fel de către limbă, în așa fel că fiecare enunțare valabilă pentru unul poate fi extinsă asupra celuilalt și reportată asupra lui. „Cînd (oamenii din tribul) Cora”, remarcă Preuss în caracterizarea pe face gândirii magice complexe, „socotesc fluturii printre păsări, toate caracteristicile particulare pe care le disting la un obiect ajung să compună pentru ele o coerență care e total străină celei pe care noi o formăm pornind de la analizele noastre științifice”⁴. Dar aparent non-sens al atribuțiilor dispare imediat, dacă ne gândim că toate aceste formații primare de concepte nu pot fi efectuate altfel decît urmînd firul conducător al limbii. Să presupunem de pildă că în designarea și deci în conceptul lingvistic de pasăre, momentul „zborului” e pus în valoare cu titlu decisiv și esențial, atunci grație acestui moment și prin intermediul său fluturile va figura efectiv între păsări. Limbile noastre pot să creeze o mulțime de atribuții care contrazic conceptele noastre empirice și logice de clase și genuri; astfel, în limbile germanice, designarea fluturului prin termenul de „pasăre de unt” (*Buttervogel*) sau de „muscă de unt” (*Butterfliege* în olandeză *Loterlicf*, în engleză *butterfly*) e uzuală. Și se înțelege atunci a asemenea metafore lingvistice trebuie că acționează îndărăt asupra formării metaforelor mitice, îmbogățindu-le mereu. Fiecare marcă aparte, care a furnizat un punct de plecare pentru designarea și construcția conceptelor calificante, poate servi acum la unificarea imediată a obiectelor care au fost exprimate prin această designare. Cînd imaginea intuitivă a fulgerului, grație travaliului la care o supune limba, e concentrată în expresia „forme serpentinel”, fulgerul a devenit un șarpe; cînd soarele e numit cel ce zboară pe cer, el devine săgeată sau pasăre, așa cum zeul solar în pantheonul egiptean e reprezentat cu un cap de șoim. Căci aici nu există designații pur și simplu „abstracte”; fiecare cuvînt se transformă imediat într-o figură mitică concretă, în zeu sau demon. Fiecare impresie a simțurilor, chiar indeterminată, poate deveni pe această cale, în măsura în care e lingvistic fixată, un punct de plecare pentru formarea și denumirea unui zeu. În lexicul numelor de zei lituanieni alcătuit de Usener sunt reprezentați, alături de zeul zăpezii, „sclipi-

torul" *Blizgalis*, zeul vitelor, „mugitorul" *Baulis*, dar și zeul albinelor, *Bribullis*, „zumzăitorul", și zeul cutremurului de pământ, *Drebbulys*. (Cf. Usener, *Götternamen*, p. 85 și urm.). Și, o dată ce un zeu „mugitor" era conceput în sensul acesta, el trebuia să fie imediat identificat ca unul și același în fenomene dintre cele mai diverse, el trebuia să fie imediat auzit în răgetul leului ca și în urletul furtunii sau în mugetul mării. Astfel mitul e întotdeauna animat dinlăuntru și îmbogățit în sensul acesta de limbaj, iar limbajul de mit. (...) Și totuși, spiritul progresind, această asociație atât de strinsă și aparent atât de necesară începe să se destindă și să se desfășoare. Căci limbajul nu aparține exclusiv domeniului mitului; încă de la început, o altă forță a acționat în el, forța logosului. (...) În cursul acestei evoluții, cuvântul limbajului devine din ce în ce mai mult un simplu semn al conceptului. Și paralel cu acest proces de separație și de eliberare, există altul. Ca și limbajul, arta, la începuturile sale, era strins amestecată cu mitul. Mit, limbaj, artă formează mai întâi o unitate concretă încă indivizibilă, care nu se desface decât progresiv într-o triadă de moduri de figurare spirituale și independente. Animarea și ipostaza cu caracter mitic ce se folosesc de cuvânt afectează de asemenea imaginea și orice formă de reprezentare artistică. În viziunea magică a lumii, în special, magia imaginilor însoțește întotdeauna magia cuvintelor (pentru detalii mai multe, cf. propria mea *Filozofie a formelor simbolice*, II, în particular p. 62 și urm.). Imaginea, la rândul ei, nu accede la funcția sa pur reprezentativă, specific „estetică", decât rupind cercul magic în stă care ea închisă în conștiința mitică și obținând o formă proprie de figurare, în locul unei figuri mitico-magice. Dar dacă, în felul acesta, limbajul ca și arta se detașează de țărina maternă a mitului, unitatea lor spirituală și ideală se reconstituie la o nouă scară. Dacă limbajul trebuie să se transfere în vehicul al gândirii, dacă trebuie să devină expresia conceptului și a judecății, această formație nu se poate împlini decât printr-o renunțare treptată la bogăția intuiției imediate. Din conținutul intuitiv și afectiv concret, din corpul viu pe care-l poseda la origine, limbajul nu pare până la urmă a mai fi păstrat decât simplul schelet. Dar totuși există un domeniu al spiritului în care cuvântul își păstrează nu numai forța sa originară de imagine ci în interiorul căruia și-o reînnoiește continuu, în care își îndeplinește constanta sa palingeneză, renașterea sa deopotrivă sensibilă și spirituală. Această regerare se datorează faptului că el capătă expresie artistică. Aici, plenitudinea vieții i se conferă din nou: dar nu mai e viața mitic alienată, e viața în întregime liberată. Printre toate genurile și toate formele de poezie, îndeosebi poezia lirică reflectă mai explicit această evoluție ideală. Căci poezia lirică nu se înrădăcește numai la începuturile sale în anumite teme magice și mitice, ci își păstrează încă raportul cu mitul în producțiile cele mai elaborate și mai pure.

În românește de HORIA STANCA

¹ *Über den Ursprung der Sprache*, Werke, (Suphan) V, p. 53 și urm.

² Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S.W. 2Abt. I, p. 52.

³ Max Müller, *Das Denken im Lichte der Sprache*, Leipzig, 1888, p. 304 și urm., și mai ales p. 443 și urm.

⁴ Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, 1914, p. 10.

MARTIN BUBER

Eu și Tu

Partea întâi

Lumea i se prezintă omului într-o dublă ipostază, potrivit dublei sale atitudini.

Atitudinea omului este dublă potrivit naturii duble a vorbelor fundamentale pe care el le poate rosti.

Vorbele fundamentale nu sînt cuvinte izolate ci perechi de cuvinte.

Una dintre vorbele fundamentale este perechea de cuvinte Eu-Tu.

Cealaltă vorbă fundamentală este perechea de cuvinte Eu-Es*; în care, fără o modificare a vorbei fundamentale, locul lui *Es* poate fi luat și de unul din cuvintele El sau Ea.

Astfel încît și eul omului are o natură dublă.

Căci Eu-ul vorbei fundamentale Eu-Tu este un altul decît acela al vorbei fundamentale Eu-Es.

Vorbele fundamentale nu exprimă ceva ce ar exista și în afara lor, ci, atunci cînd sînt rostite, ele întemeiează o totalitate durabilă.

Vorbele fundamentale sînt rostite cu angajarea întregii ființe.

Cînd e rostit Tu-ul, este rostit totodată și Eu-ul din perechea de cuvinte Eu-Tu.

Cînd e rostit Es-ul, este rostit totodată și Eu-ul din perechea de cuvinte Eu-Es.

Vorba fundamentală Eu-Tu nu poate fi rostită decît cu întreaga ființă.

Vorba fundamentală Eu-Es nu poate fi rostită niciodată cu întreaga ființă.

Nu există nici un Eu în sine, ci numai Eu-ul vorbei fundamentale Eu-Tu și Eu-ul vorbei fundamentale Eu-Es.

Cînd omul rostește *Eu*, el are în vedere unul din acestea două. *Eu*-ul pe care-l are în vedere, acela îi apare atunci cînd spune *Eu*. Dar și atunci cînd spune *Tu* sau *Es* apare *Eu*-ul aparținător de una sau de cealaltă dintre vorbele fundamentale.

A fi *Eu* și a rosti *Eu* sînt unul și același lucru. A rosti *Eu* și a rosti una dintre vorbele fundamentale sînt unul și același lucru.

Cel care rostește o vorbă fundamentală pășește în sfera acestei vorbe și sălășluiește în ea.

Viața ființei umane nu se înscrie numai în zona verbelor tranzitive. Ea nu se constituie numai din acțiuni care au drept obiect un ceva. Percep ceva. Simt ceva. Îmi reprezintă ceva. Vreau ceva. Pipăi ceva. Gîndesc ceva. Nu numai din toate acestea și altele asemenea se compune viața ființei umane. Toate acestea și altele asemenea întemeiază laolaltă imperiul lui *Es*. Dar imperiul lui *Tu* are un alt temei.

Cel care rostește *Tu* nu are drept obiect un ceva. Căci acolo unde este ceva este și alt-ceva, orice *Es* se hotărînicește cu alte *Es*-uri. *Es*-ul poate fi numai prin aceea că se hotărînicește cu altele. Acolo însă unde se rostește *Tu* nu există nici un ceva. *Tu* nu hotărînicește. Cel ce rostește *Tu* nu are un ceva, el nu are nimic. Dar sălășluiește în relație.

Se spune că omul își experimentează lumea. Ce înseamnă aceasta? Omul alunecă pe suprafața lucrurilor și le experimentează. Scoate din ele o cunoaștere privitoare la alcătuirea lor, o experiență.

El experimentează cum sînt lucrurile.

Dar nu numai experiențele îi apropie omului lumea.

Căci ele îi apropie numai o lume care este alcătuită din *Es* și *Es* și *Es*, din *El* și *El* și *Ea* și *Ea* și *Es*.

Experimentez ceva.

Nimic nu se schimbă aici, cînd la experiențele „exterioare” se adaugă cele „interioare”, urmînd vremelnica despărțire ce provine din rivalitatea neamului omenesc de a tocîi misterul morții. Lucruri interioare asemenea lucrurilor exterioare, lucruri pîntre lucruri!

Experimentez ceva.

Și nimic nu se schimbă aici cînd la experiențele „vădite” se adaugă cele „secrete” cu acea istețime sigură de sine care cunoaște în lumea lucrurilor un domeniu închis, rezervat celor inițiați, și care trebăluiește cu cheia. Vai ce de taine fără secret, vai ce îngîmădire de informații! *Es*, *es*, *es*!

Cel care experimentează nu participă la lume. Experiența este de bună seamă „în el” și nu între el și lume.

Lumea nu participă la experiență. Ea se lasă experimentată, dar nu o afectează, căci ea nu face nimic pentru aceasta și nici nu i se înfîmblă ceva din aceasta.

Lumea ca experiență aparține vorbeii fundamentale *Eu-Es*. Vorba fundamentală *Eu-Tu* întemeiază lumea relației.

Trei sînt sferele în care se construiește lumea relației.

Prima: viața laolaltă cu natura. Aici relația fluctuează în obscuritate și

se situează sub nivelul limbii. Creaturile se urnesc, dar nu izbutesc să ajungă până la noi, și atunci când le adresăm Tu-ul rămânem prizonieri pe pragul limbii.

A doua: viața laolaltă cu oamenii. Aici relația este manifestă și are configurația limbii. Putem oferi Tu-ul și îl putem primi.

A treia: viața laolaltă cu ființările spirituale. Aici relația este învăluită într-un nor, dar se reveală, este fără de limbă, dar generatoare de limbă. Nu auzim nici un Tu și ne simțim totuși chemați, răspundem-plăsmuind, gândind, acționind: rostim cu ființa noastră vorba fundamentală, fără a putea rosti cu gura noastră Tu.

Însă cum putem îndrăzni să cuprindem în lumea vorbei fundamentale ceea ce se situează în afara limbii?

În fiecare sferă, prin orice lucru ce ne devine prezent privim către trenea veșnicului Tu, din fiecare percepem o fluturare a sa, prin orice Tu ne adresăm celui veșnic, în fiecare sferă potrivit naturii ei.

Privesc un copac.

Îl pot înregistra ca imagine: coloană îndărătnică izbită de lumină, sau verde exploziv străbătut de blindețea albastrului argintiu din fundal. Îl pot percepe ca mișcare: nervurile izbucnind dintr-un miez stabil și ureător, suptul rădăcinilor, respirația frunzelor, schimbul nesfârșit cu pământul și aerul — și misterioasa creștere însăși. Îl pot rîndui într-o specie și îl pot observa ca exemplar în ceea ce privește constituția și felul de a trăi.

Pot să-i depășesc cu atita duritate unicitatea și conformația, încît să nu-l mai recunosc decît ca expresie a legii — a legilor după care opoziția continuă a unor forțe se împacă treptat, sau a legilor după care se amestecă și se dezamestecă substanțele.

Îl pot volatiliza și eterniza într-un număr, într-un pur raport numeric. În toate acestea copacul rămîne obiectul meu și-și are locul său și sorocul său, felul său și alcătuirea sa.

Se poate întîmpla însă, de asemeni — prin voință și totodată prin milostivire — ca eu, privind copacul, să fiu cuprins în relația cu el și atunci el înce-tează să mai fie un *Es*. Am fost copleșit de puterea exclusivității.

Pentru aceasta nu este necesar ca eu să abandonez vreunul dintre modurile mele de a privi. Nu există nimic ce ar trebui să trec cu vederea pentru a putea vedea, și nu există nici o cunoaștere pe care ar trebui să o uit. Dimpotrivă, totul, imagine și mișcare, specie și exemplar, lege și număr sînt și ele acolo, unite fără puțință de separare.

Tot ce ține de copac se află, laolaltă, acolo, forma sa și mecanica sa, culorile sale și chimia sa, dialogul său cu elementele și dialogul său cu aștrii, și totul într-o unică integralitate. Copacul nu este o impresie, un joc al reprezentării mele, nu este creația unei dispoziții sufletești, ci el e trupul înălțat în fața mea și are de-a face cu mine așa cum și eu am de-a face cu el — numai că în alt fel.

Înțelesul relației nu trebuie diminuat: relația înseamnă reciprocitate. Atunci copacul să aibă oare o conștiință, asemănătoare cu a noastră? Nu am cum s-o experimentez. Dar oare vreți iar să descompuneți ceea ce nu poate fi descompus, doar pentru că vi s-a părut că ați reușit s-o faceți cu voi înșivă? Nu mă întîlnesc cu vreun suflet al copacului și nici cu vreo driadă ci cu el însuși.

Dacă stau față în față cu un om ca fiind Tu-ul meu și îi adresez vorba funda-

mentală Eu-Tu, el nu este un lucru printre lucruri și nici nu este compus din lucruri.

Nu este un El sau o Ea hotărnicit de alte El-uri sau Ea-uri, un punct marcat pe sistemul de coordonate lumești ale spațiului și timpului; și nu este o alcătuire care poate fi experimentată, descrisă, înmănușarea laxă a unor proprietăți înregistrate. Ci, fără de vecini și fără de goluri, este Tu și umple întregul orizont. Nu în înțelesul că nu mai există nimic în afară de el, ci că toate celelalte trăiesc în lumina *lui*.

Așa cum melodia nu se compune din tonuri, așa cum versul nu se compune din cuvinte și columna nu se compune din linii — trebuie să tragi de ele și să smulgi pînă ce destrămi unitatea în multiplicitate — așa este și omul căruia îi spun Tu. Poate scoate din el culoarea părului său sau culoarea vorbei sale sau culoarea bunătații sale și trebuie să o fac iar și iar; dar el a și încetat de a mai fi un Tu.

Și tot așa cum rugăciunea nu este în timp, ci timpul în rugăciune, cum sacrificiul nu este în spațiu, ci spațiul în sacrificiu — și cine răstoarnă raportul anulează realitatea — tot așa nu-l găsesc pe omul căruia îi spun Tu într-un timp și într-un spațiu anume. Îl pot așeza înăuntrul lor, trebuie să o fac iar și iar, dar nu o mai fac decît cu un El sau cu o Ea, cu un *Es*, nu o mai fac cu Tu-ul meu. Cîtă vreme se întinde deasupra mea cerul lui Tu, vînturile cauzalității stau chircite la călciele mele și viltoarea fatalității se potolește.

Pe omul căruia îi spun Tu nu-l experimentez. Dar mă aflu în relație cu el, în sfînta vorbă fundamentală. Abia cînd o părăsesc îl experimentez din nou. Experiența este depărtarea față de Tu.

Relația poate exista și atunci cînd omul căruia îi spun Tu nu o sesizează, prins cum este în experiența sa. Căci Tu este mai mult decît știe *Es*. Tu săvîrșește mai mult și i se întîmplă mai mult decît știe *Es*. Pînă aici nu ajunge nici un fel de înșelăciune: aici se află leagănul Vieții Reale.

Iată care este originea veșnică a artei: în fața unui om se înalță o configurație și îi cere să devină prin el operă. Nu este o plămuire a sufletului său, ci o apariție care i se înfățișează și reclamă de la el forța de a acționa. Omul este chemat să săvîrșească o faptă esențială ce ține de ființa sa; dacă o împlinește, dacă spune cu ființa sa vorba fundamentală către configurația care îi apare, atunci se revărsă acea forță de acționare, se naște opera.

Fapta cuprinde un sacrificiu și un risc. Sacrificiul: Infinita posibilitate jertfită pe altarul configurației; tot ce pînă atunci a mai străbătut, jucăuș, perspectiva trebuie stîrpit, nimic din toate acestea nu are voie să pătrundă în operă; așa o cere exclusivismul partenerului. Riscul: Vorba fundamentală nu poate fi rostită decît cu întreaga ființă; cine se hotărăște s-o facă nu are voie să păstreze nimic pentru sine; și opera nu îngăduie, asemenea copacului și omului, ca eu să mă refugiez în destinarea proprie lumii lui *Es*, ci ea domină: — dacă nu o slujesc cum trebuie, atunci ea se frînge sau mă frînge pe mine. Configurația care mi se înfățișează nu o pot experimenta și nu o pot descrie; pot doar s-o transpun în realitate. Și totuși o văd strălucind în splendoarea ei, mai limpede decît întreaga limpezime a lumii experimentate de mine. Nu ca pe un lucru printre lucrurile „interioare”, nu ca pe o imagine făurită de „imaginație”, ci ca pe ceea ce este prezent. Examinată în obiectualitatea ei, configurația nici nu este „aici,” dar ce anume ar putea fi oare mai prezent decît ea? Iar relația în care sălășluiesc față de ea este una reală,

de acțiune: ea acționează asupra mea tot așa cum și eu, la rîndul meu, acționez asupra ei.

A crea înseamnă a scoate la lumină, a inventa înseamnă a găsi. A configura înseamnă a descoperi. Transpunînd în realitate eu descopăr. Transpun configurația — în lumea lui *Es*. Opera creată este un lucru printre lucruri, poate fi experimentată și descrisă ca o sumă de proprietăți. Dar pentru cel care o contemplă gata să o primească; ea poate iar și iar să se intrupeze.

- Așadar ce se poate experimenta în legătură cu Tu?
- Nimic. Căci el nu poate fi experimentat.
- Atunci ce se poate ști despre Tu?
- Totul, doar. Căci despre el nu se mai știe nici un amănunt.

Milostivirea este cea care-mi prilejuiește întîlnirea cu Tu-ul — căutarea nu-mi este de nici un folos. Dar cî ajung să mă adresez lui cu vorba fundamentală este o faptă a ființei mele, este fapta de ființă săvîrșită de mine. Tu-ul mă întîlnește. Dar eu sint cel care intră în relația nemijlocită cu el. Astfel relația este în același timp fapt de a fi ales și alegere, pătîmire și acțiune totodată. Cum de altfel trebuie să devină asemănătoare pătîmirii orice acțiune a întregii ființe, de vreme ce o astfel de acțiune este întotdeauna o anulare a tuturor făptuirilor parțiale și a tuturor senzațiilor de făptuire întemeiate pe natura lor limitată.

Vorba fundamentală Eu-Tu poate fi rostită numai cu întreaga ființă. Strîngerea laolaltă și contopirea într-o ființă întreagă nu poate surveni niciodată prin mine, nu poate surveni niciodată fără mine.

Devin Eu în relația cu Tu, devenind Eu îl rostesc pe Tu.
Orice viață adevărată este întîlnire.

Relația cu Tu-ul este nemijlocită. Între Eu și Tu nu se interpune nici o conceptualitate, nici o cunoaștere prealabilă și nici o fantezie; și însăși memoria se modifică de vreme ce se prăbușește din izolare în integralitate. Între Eu și Tu nu se interpun nici un scop, nici o aviditate și nici o anticipare; și însuși dorul se modifică de vreme ce se prăbușește din vis în fenomen. Orice mijloc este obstacol. Numai acolo unde s-a descompus orice mijloc, acolo survine întîlnirea.

În fața nemijlocirii relației, orice lucru mijlocit își pierde însemnătatea. Este de asemenea lipsit de însemnătate dacă Tu-ul meu este deja *Es*-ul altor Eu-uri („obiect al experienței generale”) sau dacă de-abia devine un asemenea *Es*, locmai ca o consecință a faptei mele de ființă. Căci hotărul propriu-zis, ce-i drept unul plutitor și fluctuant, nu desparte nici experiența de non-experiență, nici ceea ce este dat de ceea ce nu este dat, nici lumea ființurilor de lumea valorilor, ci trece de-a dreptul prin toate zonele dintre Tu și *Es*; între prezent și obiect.

Prezentul nu este timpul punctual care desemnează doar finalul conceput în gînd al timpului „scurs”, aparența scurgerii înregistrate, ci timpul real și împlinit. El nu există decît în măsura în care există prezentualitate, întîlnire, relație. Numai prin aceea că Tu-ul devine prezent se naște prezentul. Eu-ul din vorba fundamentală Eu-*Es*, deci Eu-ul în fața căruia nu se intrupează un Tu, ci care este înconjurat de o multitudine de „conținuturi”, are

doar trecut, dar nici un prezent. Sau altfel spus: în măsura în care omul se mulțumește cu lucrurile pe care le experimentează și le întrebuințează, el trăiește în trecut și clipa lui este lipsită de prezență. El nu are decît obiecte; însă obiectele constau în faptul de a fi fost.

Prezentul nu este evanescentul și trecătorul, ci este ceea ce îți iese în întâmpinare așteptîndu-te și ceea ce durează. Obiectul nu este durată, ci încremenirea, oprirea, încetarea, înfepnirea, desprinderea, absența relației, lipsa prezenței. Ființările sînt trăite în prezent, obiectualitățile în trecut.

Această natură dublă ce ține de temei nu este depășită nici prin invocarea unei „lumi a Ideilor” concepută ca un al treilea registru situat deasupra opozițiilor. Căci nu vorbesc aici despre nimic altceva decît despre omul real, despre tine și despre mine, despre viața și despre lumea noastră, nu despre un Eu în sine și nici despre o Existență în sine. Iar pentru omul real hotărul propriu-zis trece și prin lumea Ideilor.

Desigur, sînt cite unii care, așezați în lumea lucrurilor, se mulțumesc să le experimenteze pe acestea și să le întrebuințeze și care și-au ridicat un edificiu sau o suprastructură de idei pentru a-și găsi acolo refugia și adăpost față de accesele de nimicnicie. Ei își abandonează pe prag haina purtată în viața neplăcută de zi cu zi, se înveșmîntează în straie de sărbătoare și se desfată privind ființările originare sau cele ce ar trebui să fie, fără ca viața lor să aibe în vreoan fel parte de ele. S-ar putea de asemenea ca vestirea lor să le aducă mîngiere. Dar umanitatea de tipul *Es*, pe care cineva o imaginează, o postulează și o propagă nu are nimic în comun cu o umanitate întrupată căreia un om îi spune într-adevăr Tu. Ficțiunea cea mai nobilă este un feteș, cea mai sublimă convingere fictivă este un viciu. Ideile tronează tot atît de puțin deasupra capetelor noastre pe cit de puțin locuiesc în ele; se plimbă printre noi și ni se adresează; de plins este cel care lasă nerostită vorba fundamentală, dar mizerabil este cel care, în loc să o rostească, îi se adresează cu un concept sau cu o parolă ca și cum ar fi numele lor!

Faptul că relația nemijlocită cuprinde în sine o acțiune asupra celui alt se vede cel mai bine pe unul dintre cele trei exemple: fapta de ființă proprie artei determină procesul prin care configurația devine operă. Partenerul se împlinește prin întîlnire, prin ea pătrunde în lumea lucrurilor pentru a acționa la infinit, pentru a deveni la infinit *Es* dar și pentru a redeveni la infinit Tu, dăltător de fericire și de înflăcărat îndemul. Se „întrepează”: corpul său urcă din unda prezentului aspațial și atemporal pe malul totalității durabile.

Semnificația acțiunii este mai greu de sesizat în cazul relației cu Tu-ul unui om. Actul de ființă care întemeiază aici nemijlocirea este de obicei înțeles pe linia sentimentului și de aceea greșit interpretat. Sentimentele însoțesc, ce-i drept, faptul metafizic și metapsihic al iubirii, dar ele nu îl epuizează, iar sentimentele ce îl însoțesc pot fi foarte diferite. Sentimentul lui Ius față de cel posedat este altul decît sentimentul său față de ucenicul preferat; dar iubirea este una singură. Sentimentele le poți „avea”; iubirea survine. Sentimentele locuiesc în om; dar omul locuiește în iubirea sa. Aceasta nu este o metaforă ci însăși realitatea: iubirea nu e prinsă de Eu în așa fel încît Tu-ul să fie doar un „conținut”, un obiect al ei; ea există între Eu și Tu. Cine nu știe acest lucru, nu-l știe cu ființa sa, nu cunoaște iubirea chiar dacă îi atribuie ei sentimentele pe care le trăiește, pe care le experi-

mentează, le savurează și le exprimă. Iubirea este o acțiune constitutivă de lume. Pentru cel care sălășluiește în iubire și privește din interiorul ei, oamenii se desprind din hățisul agitației vide; buni și răi, înțelepți și nătângi, frumoși și urâți devin pentru el, pe rind, reali și un Tu, adică eliberați, desprinși, fiindtînd singulari și față în față cu el; se naște de fiecare dată, în chip miraculos, exclusivitatea — și astfel el poate acționa, poate ajuta, tămădui, educa, înălța, mintui. Iubirea este responsabilitatea unui Eu față de un Tu: în aceasta rezidă cea care nu poate rezida în nici un fel de sentiment — egalitatea tuturor celor ce iubesc, de la cel mai umil pînă la cel mai de vază și de la cel fericit adăpostit a cărui viață este cuprinsă în cea a unui om iubit, pînă la cel răstignit pentru întreaga-i viață pe crucea lumii, cel care are puțința și îndrăzneala de a săvîrși grozăvia: să iubească *oamenii*.

Cît despre semnificația acțiunii în cel de al treilea exemplu, cel despre crea-tură și contemplarea ei, rămîne învăluită în mister. Încrede-te în magia simplă a vieții, în slujirea ce lucrează în univers, și vei pricepe ce vrea să însemne acea adăstare a creaturii, acea pîndă a ei, acea „întindere a grumazului“. Orice cuvînt aici ar denatura; dar privește, ființele trăiesc în jurul tău și spre oricare te-ai îndrepta vei ajunge întotdeauna la ființă.

Relație înseamnă reciprocitate. Tu-ul meu acționează asupra mea, tot așa cum și eu acționez asupra lui. Discipolii noștri ne formează, operele noastre ne edifică. „Necuratul“ devine purtător al revelației atunci cînd îl atinge sfînta vorbă fundamentală. Cît de mult sintem educați de copii, și cît de mult de animale. De nepătruns este modul în care trăim implicați cu totul în fluida reciprocitate universală.

— Vorbești despre iubire ca și cum ar fi singura relație dintre oameni; dar ești oare îndreptățit să o alegi, fie și ca simplu exemplu, de vreme ce există totuși ura?

— Cîtă vreme iubirea este „oarbă“, adică atîta vreme cît nu vede o ființă *întreagă*, ea nu stă încă cu adevărat sub cuvîntul fundamental al relației. Ura rămîne, potrivit naturii ei, oarbă; nu poți urî decît o parte dintr-o ființă. Cel care vede o ființă întreagă și trebuie să o respingă nu se mai află în imperiul urii, ci în cel al reducției omenești a puținței de a spune Tu. Faptul că i se împlină omului să nu poată adresa partenerului său uman cuvîntul fundamental care implică întotdeauna o consimțire la ființa vizată, faptul de a trebui să respingă fie pe celălalt, fie pe el însuși — aceasta este bariera în dreptul căreia intrarea în relație își recunoaște relativitatea care se anulează abia odată cu acea barieră.

Dar cel care urăște în chip nemijlocit este mai aproape de relație decît cel străin de iubire și de ură.

Sublima melancolie a sorții noastre constă însă în aceea că în lumea noastră orice Tu trebuie să devină un *Es*. Oricît de exclusiv ar fi fost el prezent în relația nemijlocită, atunci cînd ea își pierde eficiența sau cînd este invadată de mijlocire, el devine obiect printre obiecte, poate cel mai nobil dintre toate, dar totuși unul dintre ele, circumscris în măsura și în hotarul său. În cazul opere, realizarea într-un sens înseamnă derealizare în celălalt. Adevărata intuiție e de scurtă durată; ființa naturală, care mai adineauri mi s-a dezvăluit în misteriosul interacțiunii, poate fi acum din nou descrisă, descompusă, clasificată, devine iar punctul de intersecție a unor variate sfere de legi.

Și însăși iubirea nu poate adăsta în relația nemijlocită; ea durează, dar în alternanța de actualitate și latență. Omul care mai adineauri a fost unic și lipsit de proprietăți izolabile, care nu a fost la îndemână ci numai prezent, care nu a putut fi experimentat ci numai atins — este acum din nou un El sau o Ea, o sumă de proprietăți, un quantum dotat cu o figură. Acum pot iar să scot din el culoarea părului său, aceea a vorbei sale, aceea a bună-tății sale; dar atita vreme cât pot s-o fac, el nu mai este, sau nu este încă, Tu-ul meu.

Oricărui Tu, în lumea aceasta, îi este prescris, potrivit ființei sale, să devină lucru sau să recadă iar și iar în reitate. În limbaj obiectual s-ar putea spune: orice lucru de pe lume poate să apară, fie înainte fie după reificarea sa, unui Eu drept Tu-ul său. Dar limbajul obiectual nu surprinde decât un colțisor al vieții sale.

Es-ul e crisalida, Tu-ul este fluturele. Numai că acestea nu sînt întotdeauna stări care se succed în forma lor pură, ci sînt adesea o devenire haotică de o profundă ambiguitate.

La început este relația.

Priviți limba „primitivilor“, adică a acelor popoare care s-au rezumat la puține obiecte și a căror viață se edifică în circumferința îngustă a unor acțiune pline de prezent. Simburii celulari ai acestei limbi, cuvintele ce comprimă o întreagă propoziție, entități originare pregramaticale din a căror dinamitare se naște multitudinea genurilor de cuvinte, desemnează indeobște integralitatea unei relații. Noi spunem „în depărtare“, vorbitorul zulu are pentru aceeași expresie un cuvînt-propoziție care înseamnă: „acolo unde un om strigă: o mamă, sînt pierdut!“, iar băștinașul din Țara de Foc ne depășește întreaga înțelepciune analitică cu un cuvînt-propoziție de șapte silabe al cărui sens exact este: „se privesc unul pe altul, fiecare așteptînd ca celălalt să se ofere să facă ceea ce își doresc amîndoi, dar niciunul nu vrea să facă“. În această integralitate, persoanele, cele substantivale precum și cele pronominale mai au încă relief, sînt cuprinse fără a avea încă o autonomie bine definită. Ceea ce importă nu sînt aceste produse ale analizei și reflecției, ceea ce importă este adevărata unitate originară, relația trăită.

Îl salutăm pe cel pe care-l întîlnim urîndu-i numai bine sau asigurîndu-l de devotamentul nostru sau dîndu-l în paza Domnului. Dar cît de mediate sînt aceste formule uzate (mai întuim oare ceva în expresia „Îleil“! din implicațiile originare de conferire a puterii?) în comparație cu salutul veșnic tînar și plin de o relaționalitate corporală a cașerilor: „Te vîd!“, sau a variantei lui americane, ridicolul și totodată sublimul „Miroase-mă!“

Se poate presupune că relațiile și conceptele, dar și reprezentările despre persoane și lucruri au apărut prin desprinderea din reprezentări a unor procese de relații și a unor stări de relații. Impresiile și excitațiile elementare, stimulatoare de spirit ale „omului natural“ sînt cele ce provin din procese de relație, din trăirea existenței unui partener și din stări de relație, din viața cu un partener. Despre luna pe care o vede noapte de noapte nu-și face nici un fel de gînduri pînă ce ea nu vine spre ele — fie că doarme, fie că e treaz — se apropie în corporalitatea ei, îl vrăjește prin gesturi sau îi face, atingîndu-l, ceva bun sau rău. De aici el nu păstrează reprezentarea optică a discului de lumină al călător și nici reprezentarea unei ființe demonice aparținătoare în vreun fel de lună, ci mai întîi doar *imaginea de excitații* motorică ce-i străbate trupul, a acelei acțiuni a lunii din care abia treptat se desprinde imaginea

personalizată a lunii care acționează: abia acum amintirea a ceea ce a fost înregistrat noaptea de noaptea fără a fi știut începe să se aprindă dînd naștere reprezentării autorului și purtătorului acelei acțiuni și să facă posibilă obiectualizarea sa, transformarea unui Tu, care inițial nu putea fi experimentat ci doar îndurat, într-un El sau o Ea.

Pornind de la acest caracter de relație originar și durabil al tuturor fenomenelor esențiale, devine mai lesne de înțeles și un element spiritual al vieții primitive mult discutat în cercetarea de azi, dar încă insuficient sesizat — aceea putere misterioasă a cărei prezență a fost identificată sub diferite forme în credința sau știința (aici ele nefiind încă separate) multor popoare, „primitive”, aceea *mana* sau *orenda* de la care duce o cale pînă la *brahma* în înțelesul său originar, și pînă la *dynamis* sau *charis* din papirusurile magice sau din Scrisorile apostolice. Ea a fost desemnată drept o forță suprasensibilă și supranaturală pornindu-se de fiecare dată de la categoriile noastre care nu se potrivesc nicicum primitivului. Hotarele lumii sale sînt trasate de stările sale corporale printre care vizitele morților, bunăoară, sînt un fenomen absolut „natural”; să accepte existența a ceea ce nu poate fi perceput prin simțuri trebuie să i se pară, în schimb, în absurditate. Fenomenele cărora el le atribuie „putere mistică” sînt, toate, procese elementare de relație, deci toate acele procese la care el meditează deoarece îi excită trupul lăsînd în urmă o imagine născută de aceste excitații. Luna și mortul care-l copleșesc noaptea chiniindu-l sau umplîndu-l de plăcere posedă aceea putere, dar deopotrivă și soarele care-l arde și animalul care răge la el, șeful de trib a cărui privire îl subjugă și șamanul al cărui cînt îi dă forță pentru vinătoare. *Mana* este așadar ceea ce acționează, acel ceva care a transformat persoana lunară de acolo de pe cer într-un Tu care-ți răscolește singele și care ți-a lăsat o urmă de amintiri atunci cînd din imaginea provocată de excitații s-a desprins imaginea obiectului, deși ea însăși nu apare niciodată altfel decît sub chipul celui care e autorul și purtătorul unei acțiuni; este acel ceva prin care, cu condiția să îl pozezi, de pildă sub forma unei pietre miraculoase, poți tu însuși să acționezi astfel. „Imaginea despre lume” a primitivului este magică nu pentru că puterea omenească de a vrăji se situează în centrul ei, ci pentru că aceasta este doar o formă particulară a celei generale din care provine orice acțiune esențială. Cauzalitatea imaginii sale despre lume nu este un continuu, ea este o mereu reînnoită străfulgerare, o degajare și răspîndire a forței, o mișcare vulcanică fără șir. *Mana* este o abstracție primitivă, pesemne mai primitivă decît numărul, de pildă, dar nu mai supranaturală decît el. Amintirea, atunci cînd se scoalește, înlanțuie marile evenimente de relație, zguduiri elementare; ceea ce este cel mai important pentru instinctul de conservare și cel demn de a fi reținut pentru instinctul de cunoaștere, adică tocmai „ceea ce acționează”, iese cel mai mult în evidență, se detașează, se autonomizează; ceea ce este mai puțin important, ceea ce nu este comun, Tu-ul schimbător al trăirilor trece într-un plan secund, rămîne izolat în memorie, se obiectualizează treptat și încet-încet se contopește, formînd grupuri și specii; și ca un al treilea element, înfrîntor în desprinderea sa, uneori mai fantasmatic decît mortul și luna, dar din ce în ce mai greu de negat în claritatea sa, se conturează celălalt, partenerul „care rămîne mereu același”: „Eu”. Dominării originare a instinctului de „auto”-conservare îi este străină, asemenea tuturor celorlalte instincte, conștiința de sine a unui eu; nu eul este cel care vrea să se perpetueze, ci trupul care nu știe încă nimic despre vreun eu; nu eul, ci trupul

vrea să facă lucruri, unelte, jucării, vrea să fie „autor“; nici în funcția primitivă de cunoaștere nu poate fi descoperit un *cognosco ergo sum*, fie și într-o formă oricât de naivă, sau concepția incipientă a unui subiect cunoscător.

Deosebirea profundă dintre cele două vorbe fundamentale se arată în istoria spiritală a omului primitiv prin aceea că, deja în evenimentul original al relației, el rostește vorba fundamentală Eu-Tu într-un mod natural care precede orice configurare, așadar mai înainte ca el să se fi recunoască pe sine ca Eu, în schimb vorba fundamentală Eu-Es devine posibilă abia prin această recunoaștere, prin desprinderea Eu-lui.

Prima vorbă fundamentală se descompune în Eu și Tu, dar ea nu a luat naștere în contopirea lor, ea precede apariția Eu-lui; a doua a luat naștere prin contopirea lui Eu și Es, ea vine după constituirea Eu-lui. În evenimentul de relație primitiv Eul este inclus — prin exclusivismul aceluia eveniment. Întrucît în acest eveniment există, potrivit esenței sale, numai doi parteneri — omul și cel aflat în fața lui în deplina lor actualitate — întrucît în el lumea devine un sistem dual, omul resimte de acum în el acel patetism cosmic al Eu-lui, însă fără să-l sesizeze încă.

În schimb, în faptul natural, care va trece mai apoi în vorba fundamentală Eu-Es, în experiența raportată la eu, acesta din urmă nu este încă inclus. Faptul acesta natural constituie desprinderea trupului omenesc, în calitatea sa de purtător al senzațiilor, de lumea sa înconjurătoare. Trupul învață să se cunoască și să se deosebească în particularitatea sa, dar deosebirea rămîne la nivelul unei simple alăturări și de aceea nu poate dobîndi statutul egoității implicite. Dar atunci cînd Eu-ul relației s-a reliefat și a început să existe în starea sa de desprindere, el se precipită, diluîndu-se și funcționalizîndu-se într-un chip bizar, în faptul natural al desprinderii trupului de lumea sa înconjurătoare, și trezește în el egoitatea. Abia acum poate avea loc actul conștient al eului, prima configurație a vorbei fundamentale Eu-Es, al experienței raportate la eu: eul apărut în prim plan se declară purtător al senzațiilor, desemnînd totodată lumea înconjurătoare drept obiect al lor. Aceasta se întîmplă, ce-i drept, într-o formă „primitivă“ și nu într-o formă „epistemologică“; dar dacă propoziția „Eu văd copacul“ este astfel spusă încît să nu mai povestească despre o relație între Eu-ul omului și Tu-ul copacului, ci să stabilească percepția obiectului copac de către conștiința omului, el a și pus bariera între subiect și obiect; vorba fundamentală Eu-Es, vorba separării a fost pronunțată.

— Să fie atunci acea melancolie a sorții noastre rezultatul unei deveniri o-riginare?

— Firește că este rezultatul unei deveniri — în măsura în care viața conștientă a omului este rezultatul unei deveniri originare. Dar în viața conștientă numai ceea ce este ființă mîndră se arată ca devenire umană. Spiritul apare în timp ca produs, ba chiar ca produs secundar al naturii și totuși el este cel care o învăluie dincolo de orice temporalitate.

Opoziția dintre cele două vorbe fundamentale a primit de-a-lungul timpurilor și în diferitele limi variate nume dar în adevărul ei fără nume ea este inerentă Creațiunii.

Traducere de THOMAS KLEININGER

* În limba germană *Es* este pronumele personal al persoanei a II-a sing. pentru genul neutru. Întrucît limba română nu posedă această formă ne-am văzut obligați să-l preluăm ca atare.

Corpul ca expresie și vorbirea

Gîndire și vorbire

Mai întii, vorbirea nu este „semnul” gîndirii, dacă înțelegem prin acesta un fenomen care anunță un altul precum fumul anunță focul. Vorbirea și gîndirea n-ar admite această relație exterioară decît dacă ele ar fi, și una și cealaltă, date tematice; în realitate ele sînt învăluite una în alta, sensul este prins în vorbire, iar vorbirea este existența exterioară a sensului. Nu vom putea deci admite nici, cum se face de obicei, că vorbirea ar fi un simplu mijloc de fixare, sau, și mai mult, învelișul și veșmîntul gîndirii. De ce anume ar fi mai comod a ne aminti de cuvinte sau de fraze decît a ne aminti gînduri, dacă pretinsele imagini verbale au nevoie să fie reconstituite de fiecare dată? Și pentru ce ar încerca gîndirea să se dubleze sau să se îmbrace într-o suită de vorbiri, dacă acestea n-ar purta și n-ar conține în ele însele sensul lor? Cuvintele nu pot fi „fortărețele gîndirii”, și gîndirea nu poate căuta expresia, decît dacă cuvintele constituie prin ele însele un text comprehensibil și dacă vorbirea are o putere de semnificare a sa proprie. Trebuie ca, într-un fel sau altul, cuvîntul și vorbirea să înceteze a fi o manieră de a indica obiectul sau gîndirea, pentru a deveni prezența acestei gîndiri în lumea sensibilă și nu veșmîntul ei, ci emblema sau corpul ei. Trebuie ca să existe, cum spun psihologii, un „concept lingvistic” (*Sprachbegriff*)¹ sau un concept verbal (*Wortbegriff*), o „experiență internă centrală, specific verbală, datorită căreia sunetul auzit, pronunțat, citit sau scris, să devină un fapt de limbaj”².

Bolnavii pot citi un text „găsind totul potrivit”, fără ca totuși să-l înțeleagă. Deci vorbirea sau cuvintele au un prim strat de semnificație care le este aderent și care dă gîndirea ca stil, ca valoare afectivă, ca mimică existențială, mai degrabă decît ca un enunț conceptual. Descoperim aici sub semnificația conceptuală a cuvintelor o semnificație existențială, care nu e nîmai tradusă prin ele, ci care le locuiește și este inseparabilă de ele. Beneficiul cel mai mare al expresiei nu este acela de a consemna într-un scris gînduri care s-ar putea pierde, un scriitor nu-și recitește deloc propriile sale lucrări, iar marile opere depun în noi la prima lectură tot ceea ce vom extrage din ele după aceea. Operațiunea de exprimare, cînd este izbutită, nu lasă cititorului și scriitorului însuși numai un „aide-mémoire”, ea face să existe semnificația ca un lucru în însăși inima textului, o face să trăiască într-un organism de cuvinte, o instalează în scriitor sau în cititor ca un nou organ de simț,

ea deschide un câmp nou sau o nouă dimensiune experienței noastre. Puterea aceasta de expresie este bine cunoscută în artă, spre exemplu în muzică. Semnificația muzicală a sonatei este inseparabilă de sunetele care o susțin; înainte de a fi ascultată, nici o analiză nu ne va permite să o ghicim; odată încheiată execuția, nu vom mai putea, în analizele noastre intelectuale ale muzicii, decât să ne referim la momentul experienței; în timpul execuției, sunetele nu sînt numai „semnele” sonatei, ea se află acolo prin ele, descinde din ele³. În același fel, actrița devine invizibilă și care apare este Fedra. Semnificația devoră semnele, și Fedra a pus în așa măsură în slăpinire pe Berma că extazul ei în Fedra ne apare ca o culme a naturalului și a ușurinței.⁴ Expresia estetică conferă lucrului ce-l exprimă o existență în sine, îl introduce în natură ca un lucru existent accesibil tuturor, sau, dimpotrivă, smulge semnele înseși — persoana actorului, culorile și pinza pictorului — din existența lor empirică și le proiectează într-o altă lume. Nimeni nu contestă că aici operația expresivă realizează sau efectuează semnificația și nu se mărginește doar să o traducă. Nu altfel se petrec lucrurile, în pofida aparențelor, în ceea ce privește exprimarea gândurilor prin vorbire. Gîndirea nu este ceva de domeniul „interiorului”, ea nu există în afara lumii și în afara cuvintelor. Ceea ce ne amăgește în cazul ei, ceea ce ne face să credem într-o gîndire care ar exista pentru sine înaintea expresiei, sînt gîndurile deja constituite și deja exprimate pe care ni le putem aminti în tăcere și prin care ne dăm iluzia unei vieți interioare. Dar, în realitate această pretinsă tăcere este zgomotos vorbăreală, viața aceasta interioară este un limbaj interior. Gîndirea „pură” se reduce la un anumit vid al conștiinței, la o dorință instantanee. Intenția semnificativă nouă nu se cunoaște pe sine decât reacoperindu-se de semnificații deja disponibile, rezultat al unor acte de expresie anterioare. Semnificațiile disponibile se împletesc deodată după o lege necunoscută, și odată pentru totdeauna începe să existe o nouă ființă culturală. Gîndirea și expresia se constituie deci în mod simultan, atunci cînd achiziția noastră culturală se mobilizează în serviciul acestei legi necunoscute, așa cum corpul nostru se pretează brusc să facă un gest nou în obținerea obișnuinței. Vorbirea este un veritabil gest, și își conține sensul său, așa cum gestul îl conține pe al său. Este tocmai ceea ce face posibilă comunicarea. Pentru ca eu să înțeleg cuvintele altuia, trebuie evident ca vocabularul său și sintaxa să-mi fie „deja cunoscute”. Dar aceasta nu vrea să spună că cuvintele acționează provocînd în mine „reprezentări” care le-ar fi asociate și a căror asamblare ar sfîrși prin a reproduce în mine „reprezentarea” originală a celui ce vorbește. Eu nu comunic eu „reprezentări” sau eu o gîndire, ci eu un subiect vorbitor, cu un anumit stil de a fi și eu „lumea” ce o vizează. Așa cum intenția semnificativă care a pus în mișcare vorbirea celui alt nu este un gînd explicit, ci o anumită lipsă care caută să se umple, la fel reluarea prin mine a acestei intenții nu este o operațiune a gîndirii mele, ci o modulare sincronică a propriei mele existențe, o transformare a ființei mele. Trăim într-o lume în care vorba este *instituită*. Pentru toate aceste cuvinte banale, noi posedăm în noi înșine semnificații deja formate. Ele nu suscită în noi decât cugetări secundare; la rîndul lor, acestea se traduc în alte vorbiri care nu ne cer nici un adevărat efort de expresie și nu vor pretinde de la auditorii noștri nici un efort de înțelegere. În felul acesta, limbajul și înțelegerea limbajului par a merge de la sine. Lumea lingvistică și intersubiectivă nu ne mai uimește, noi nu o mai distingem de lumea însăși, și astfel gîndim în interiorul unei lumi deja vorbite și vorbitoare. Pierdem conștiința a ceea ce este contingent în expresie și în comunicare, fie în cazul copilului care învață să vorbească, fie

al scriitorului care spune și gîndește pentru întia oară ceva, în sfîrșit oricîte ori o anumită tăcere e transformată în vorbire. Este totuși limpede că vorbirea constituită, așa cum survine în viața cotidiană, presupune împlinit pasul decisiv al expresiei. Vederea noastră asupra omului va rămîne superficială atîta vreme cît nu ne vom întoarce la această origine, atîta timp cît nu vom regăsi, sub larma cuvintelor, tăcerea primordială, cită vreme nu ne vom descrie gestul care rupe această tăcere. Cuvîntul este un gest și semnificația sa, o lume.

Gestul lingvistic

Psihologia modernă⁵ a arătat clar că spectatorul nu caută în sinea lui și în experiența sa intimă sensul gesturilor la care este martor. Fie că e un gest de minie sau de amenințare, eu nu am nevoie pentru a-l pricepe să-mi amintesc sentimentele pe care le-am încercat cînd executasem pe scoteala mea aceleași gesturi. Cunoșc foarte slab din interior mimica miniei, mi-ar lipsi deci, pentru asocierea prin asemănare sau pentru un raționament prin analogie, un element decisiv — și de altfel, eu nu percep minia sau amenințarea ca un fapt psihologic ascuns în spatele gestului, eu citesc minia în gest, gestul nu mă face să mă gîndesc la minie, el este minia însăși. Cu toate acestea sensul gestului nu este perceput, cum este spre exemplu culoarea covorului. Dacă mi-ar fi fost dat ca un lucru, nu vîd de ce înțelegerea gesturilor s-ar limita în majoritatea timpului la gesturile umane. Eu nu „înțeleg” mimica sexuală a ciinelui, mai puțin încă a cărăbușului sau a călugăriței. Nu înțeleg nici exprimarea emoțiilor la primitivi sau în mediile prea deosebite de al meu. Dacă se întîmplă ca un copil să fie martorul unei scene sexuale, el o poate înțelege fără ca să aibă experiența dorinței și a atitudinilor corporale care o traduc, dar scena sexuală nu va fi decît un spectacol insolit și neliniștitor, el nu va avea sens dacă copilul n-a ajuns încă la gradul de maturitate sexuală cînd acest comportament devine posibil pentru el. Este adevărat că adesea cunoașterea celui alt lămurește cunoașterea de sine: spectacolul exterior relevă copilului sensul propriilor sale pulsații, propunîndu-le un scop. Dar exemplul ar trece neabăgat în seamă, dacă nu s-ar întîlni cu posibilitățile interne ale copilului. Sensul gesturilor nu este dat, ci înțeles, adică sesizat printr-un act de spectator. Toată dificultatea este aceea de a concepe clar acest act și de a nu-l confunda cu o operațiune de cunoaștere. Comunicarea sau înțelegerea gesturilor se obține prin reciprocitatea intențiilor mele și a gesturilor celui alt, a gesturilor mele și a intențiilor lizibile în conduita altuia. Totul se petrece ca și cînd intenția celui alt s-ar produce în corpul meu sau ca și cînd intențiile mele s-ar petrece în al său. Gestul la care sînt martor indică vag un obiect intențional. Obiectul acesta devine actual și este în întregime înțeles, cînd forțele corpului meu se adaptează la el și îl acoperă. Gestul se află în fața mea ca o întrebare, el îmi arată diferite puncte sensibile ale lumii, mă invită să-l reîntîlnesc în ele. Comunicarea se împlinește cînd conduita mea își găsește pe această cale propriul ei drum. Are loc aci confirmarea celui alt prin mine și a mea prin el. Trebuie restituită aci experiența celui alt, deformată prin analizele intelectualiste, tot așa cum sîntem siliți să restituim experiența perceptivă a lucrului. Cînd percep un lucru — fie, de pildă, un șemineu — nu concordăm diferitelor sale aspecte mă face să conchid că există șemineul ca geometral și ca semnificație comună tuturor acestor perspective; ci invers, percep lucrul în evidența sa proprie și aceasta este ceea ce îmi dă certitudinea

de a obține, prin desfășurarea experienței perceptive, o serie nedefinită de vederi concordante. Identitatea lucrului pe calea experienței perceptive nu este decît un alt aspect al identității corpului propriu în decursul mișcărilor de explorare, ea este deci de același fel cu el: ca și schema corporală, semineul este un sistem de echivalențe care nu se bazează pe recunoașterea vreunei legi, ci pe examenul unei prezențe corporale. Mă angajez cu corpul meu printre lucruri, ele coexistă cu mine ca subiect incarnat, și viața aceasta în lucruri nu are nimic comun cu construcția obiectelor științifice. În același fel, eu nu înțeleg gesturile celui alt printr-un act de interpretare intelectuală, comunicarea conștiințelor nu este fundată pe sensul comun al experiențelor lor, dar ea le fundează la fel de bine: trebuie recunoscută ca ireductibilă mișcarea prin care mă pretez la spectacol, mă atașez lui într-un fel de recunoaștere oarbă care precede definirea și elaborarea intelectuală a sensului. Generații întregi, una după alta, „înteleg“ și îndeplinesc gesturile sexuale, de pildă gestul de dezmiardare, mai înainte ca filosoful * să fi definit semnificația intelectuală, care este aceea de a include în sine însuși corpul pasiv, de a-l păstra în somnul plăcerii, de a întrerupe mișcarea continuă prin care el se proiectează în lucruri și spre ceilalți. Prin corpul meu îl înțeleg pe celălalt, tot astfel cum prin corpul meu percep „lucruri“. Sensul gestului astfel „înțeles“ nu se află în spațiile sale, el se confundă cu structura lumii pe care gestul o indică și pe care eu o reiau pe scama mea; sensul se așterne peste gestul însuși, — așa cum, în experiența perceptivă, semnificația semineului nu se află dincolo de spectacolul sensibil și de semineul însuși, așa cum privirile mele și mișcărilor mele îl află în lume.

Gestul lingvistic, ca și toate celelalte, își desemnează el însuși sensul. Ideea aceasta surprinde mai întâi: sintem totuși siliți să ajungem aci dacă vrem să înțelegem originea limbajului, problemă mereu presantă, cu toate că psihologii și lingviștii sint de acord să o respingem în numele științei pozitive. Pare imposibil mai întâi de a da cuvintelor, ca și gesturilor, o semnificație immanentă, deoarece gestul se limitează a indica un raport anume între om și lumea sensibilă, pentru că această lume este dată spectatorului prin percepție naturală și pentru că astfel obiectul intențional este oferit martorului în același timp cu gestul însuși. Gesticulația verbală, dimpotrivă, vizează un peisaj mental care nu este dat inițial oricui și pe care ea are în adevăr funcția de a-l comunica. Dar ceea ce natura nu dă furnizează aici cultura. Semnificațiile disponibile, adică actele de expresie anterioare, stabilesc între subiecții vorbitori o lume comună la care vorbirea actuală și nouă se referă, cum se referă gestul la lumea sensibilă. Iar sensul vorbirii nu este nimic altceva decît felul în care ea minuieste această lume lingvistică sau o modulează pe această claviatură de semnificații dobândite. Eu o sesizez într-un act indivizibil, la fel de scurt ca un strigăt. E adevărat că problema este doar deplasată: aceste semnificații disponibile ele însele cum s-au constituit? Odată limbajul formal, e de conceput că vorbirea ar putea semnifica de asemenea printr-un gest al fondului mental comun. Dar formele sintactice, precum și cele ale vocabularului, prescuse aici, își poartă ele în sine sensul lor? Se vede bine ceea ce este comun gestului și sensului său, de pildă în exprimarea emoțiilor și în emoțiile înseși: surisul, obrazul destins, vioiciunea gesturilor conțin realmente ritmul acțiunii, verbal și semnificația sa, legătura nu este cumva întâmplătoare, precum ne arată îndeajuns existența mai multor limbaje? Iar comunicarea elementelor limbajului între „primul om care a vorbit“ și al doilea, n-a fost ea în mod necesar de un cu totul

alt tip decît comunicarea prin gesturi? Este ceea ce se exprimă de obicei cînd se spune că gestul sau mimica emoțională sînt „semne naturale”, iar vorbirea un „semn convențional”. Dar convențiile sînt un mod tardiv de relație între oameni, ele presupun o comunicare prealabilă, și deci trebuie reasezat limbajul în acest curent comunicativ. Dacă nu considerăm decît sensul conceptual și terminal al cuvintelor, este adevărat că forma verbală — excepție făcînd desinențele — pare arbitrară. Nu va mai fi așa, dacă vom ține seama de sensul emoțional al cuvîntului, ceea ce mai sus am numit sensul său gestual, care este esențial, spre exemplu în poezie. Vom zice astfel că cuvintele, vocalele, fonemele sînt tot atîtea feluri de a cînta lumea și că ele sînt destinate să reprezinte obiectele, dar nu, cum le credea teoria naivă a onomatopeelor, în sensul unei asemănări obiective, ci pentru că le extrag din lucruri și, în înțelesul propriu al cuvîntului, exprimă esența lor emoțională. Dacă s-ar putea defalca dintr-un vocabular ceea ce se datorește legilor mecanice ale foneticii, contaminărilor cu limbile străine, raționalizării gramaticienilor, imitării limbii de către ea însăși, s-ar putea descoperi fără îndoială la originea fiecărei limbi un sistem de exprimare destul de redus, dar astfel încît, spre exemplu, nu e deloc arbitrar să numim lumina lumină, o dată ce noaptea se numește noapte. Predominarea vocalelor într-o limbă, a consonanțelor în alta, sistemele de construcție și de sintaxă n-ar reprezenta altă convenții arbitrare pentru a exprima aceeași gîndire, ci mai multe feluri ale corpului uman de a celebra lumea și în cele din urmă de a o trăi. De aci ar veni faptul că sensul plin al unei limbi nu este niciodată traducibil în alta. Noi putem vorbi mai multe limbi, dar una dintre ele rămîne întotdeauna cea în care trăim. Pentru a asimila complet o limbă ar trebui asumată lumea pe care o exprimă, or nu aparținem niciodată la două lumi în același timp?

Cuvînt, muzică mimică

Dacă există o gîndire universală, ea se obține reluînd efortul de exprimare și de comunicare așa cum a fost încercat de către o anumită limbă asumînd toate echivocurile, toate alunecările de sens din care este făcută o tradiție lingvistică și care măsoară exact puterea ei de exprimare. Un algoritm convențional — care de altfel n-are sens decît raportat la limbaj — nu va exprima niciodată decît Natura fără om. Nu există deci, la rigoare, semne convenționale, simpla notație a unei gîndiri pure și clare pentru sine însăși și nu există decît cuvînte în care se contractă istoria unei întregi limbi, și care împlinesc comunicarea fără vreo garanție, în mijlocul unor incredibile hazarduri lingvistice. Dacă n-ise pare mereu că limbajul este mai transparent decît muzica, aceasta se datorește faptului că majoritatea timpului noi ne menținem în limbajul constituit, ne dăm semnificații disponibile și, în definițiile noastre ne limităm, ca și dicționarul, să indicăm echivalențele dintre ele. Înțelesul unei fraze întregi ni se pare inteligibil, detașabil de această frază însăși, și definit într-o lume inteligibilă, deoarece presupunem date toate participațiile pe care ea le datorează istoriei limbii și care contribuie să-i determine sensul. În muzică, dimpotrivă, nici un vocabular nu este presupus, sensul apare legat de prezența empirică a sunetelor, și de aceea muzica ni se pare mută. Dar, în realitate, după cum am mai spus, claritatea limbajului se stabilește pe un fond obscur, și, dacă ducem cercetarea deajuns de departe, vom găsi la sfîrșit că limbajul, la rîndul său, nu spune nimic decît pe sine, sau că sensul lui nu se poate separa de el. Ar trebui deci căutate primele încercări ale limbajului în gesticularea

emoțională prin care omul suprapune lumii date, lumea simțită de om. Nimic nu este aici asemenea celebrelor concepții naturaliste care aduc semnul artificial la semnul natural și caută să reducă limbajul la exprimarea de emoții. Semnul artificial nu se reduce la semnul natural, deoarece nu există la om semnu natural, și, apropiind limbajul de expresiile emoționale, nu se compromite ceea ce el are specific, dacă e adevărat că chiar emoția, ca variație a ființei noastre în fața lumii, este contingentă în raport cu dispozitivele mecanice conținute în corpul nostru și manifestă aceeași putere de a da formă stimulilor și situațiilor care își au culmea la nivelul limbajului. Nu s-ar putea vorbi de „semne naturale” decât dacă, la „stări de conștiință” date, organizarea anatomică a corpului nostru ar face să corespundă gesturi definite. Or, de fapt, mimica supărării sau cea a dragostei nu este aceeași la un japonez și la un Occidental. Mai precis, deosebirea dintre mimici acoperă o deosebire a emoțiilor ineseși. Nu numai gestul este contingent în raport cu organizarea corporală, ci însăși maniera de a primi situația și de a o trăi. Japonezul supărat suride, Occidentalul roșește și dă din picior sau pălește și vorbește cu un glas răstit. Nu este suficient ca doi subiecți conștienți să aibă aceleași organe și același sistem nervos pentru ca aceleași emoții să dea la amindoi aceleași semne. Importantă este maniera în care se folosesc de corpul lor, este punerea în formă în mod simultan a corpului lor și a lumii lor în emoție. Echipamentul psiho-fiziologic lasă deschise cantități de posibilități și nu există aici, mai mult decât în domeniul instinctelor, o natură umană dată odată pentru totdeauna. Felul cum omul își folosește corpul este transcendent în raport cu acest corp ca simplă ființă biologică. Nu este cu nimic mai natural sau mai puțin convențional să strigi la supărare sau să îmbrățișezi în dragoste⁸, decât să denumești masa “masă,.. Sentimentele și conduitele pasionale sînt inventate, ca și cuvintele. Pînă și acelea care, precum paternitatea, par înscrise în corpul uman, sînt în realitate instituțiuni⁹. Nu este posibil să suprapunem la om un prin strat de comportări așa zis „naturale” și o lume culturală sau spirituală fabricată. Totul este fabricat și totul este natural la om, după cum vrem să spunem, în sensul că nu există nici un cuvînt, nici o conduită care să nu doareze ceva ființei simple biologice — și care în același timp să nu se sustragă simplității vieții animale, să nu îndepărteze de la sensul lor conduitele vitale, printr-un fel de eșapament și printr-un geniu al echivocului care ar putea sluji să definească pe om. Simpla prezență a unei ființe vii transformă lumea fizică, face să apară aici „mîncări”, dîncolo o „ascunzătoare”, dă „stimulilor” un sens pe care nu l-au avut încă. Cu alții mai mult prezența omului în lumea animală. Comportamentele creează semnificații care sînt transcendente față de dispozitivul anatomic, și cu toate acestea imanente comportamentului ca atare, fiindcă acesta se învață și se înțelege. Nu putem economisi această forță irațională care creează semnificații și le comunică. Cuvîntul nu este decât un caz particular al ei.

Ceea ce este adevărat — și justifică situația particulară în care se află de obicei limbajul — este faptul că, singură dintre toate operațiunile expresive, vorbirea este capabilă de a se sedimenta și de a constitui o achiziție intersubiectivă. Nu se explică acest fapt observînd că vorbirea se poate nota pe hîrtie, pe cînd gesturile sau comportamentele nu se transmit decât prin imitație directă. Căci muzica însăși poate fi scrisă pe hîrtie, și, cu toate că există în muzică ceva ca o inițiere tradițională — cu toate că ar fi poate imposibil să ajungi la muzica atonală fără să treci prin muzica clasică —, fiecare artist reia osteneala de la capăt, are o nouă lume de descoperit; pe cînd în domeniul vorbirii, fiecare

scriitor are conștiința de a viza aceeași lume de care ceilalți scriitori s-au ocupat deja, lumea lui Balzac și lumea lui Stendhal nu sînt ca niște planete care nu comunică între ele, vorbirea instalează în noi ideea de adevăr calimată prezumptivă a efortului său. Ea se uită pe sine ca fapt contingent, ea se odihnește în sine însăși și este, după cum am văzut, ceea ce ne dă idealul unei gândiri fără vorbire, în timp ce ideea unei muzici fără sunete este absurdă. Chiar dacă n-ar fi vorba aici decît de o idee-limită și de un contra-sens, chiar dacă sensul unei vorbiri nu poate fi niciodată eliberat de inerența sa la un alt cuvînt, totuși operațiunea expresivă în cazul vorbirii poate fi reiterată la nesfîrșit, se poate vorbi despre vorbire, pe cînd despre pictură nu se poate picta, și, în sfîrșit, nu există filosof care să nu fi visat la o vorbire care să le termine pe toate, în timp ce pictorul sau muzicianul nu poate spera să epuizeze toată pictura sau toată muzica posibilă. Există așadar un privilegiu al Rațiunii. Dar tocmai pentru a-l înțelege bine, trebuie să începem prin a repune gîndirea pîntre fenomenele de exprimare.

În românește de HORIA STANCA

¹ Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* III, p. 383.

² Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, p. 459.

³ Proust, *Du Côté de chez Swann*, II, p. 192.

⁴ Proust, *Le Côté de Guermantes*.

⁵ De exemplu M. Scheler, *Nature et Formes de la Sympathie*, pp. 347 și următoarele.

⁶ Aici J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, pp. 453 și următoarele.

⁷ Un efort prelungit de-a lungul anilor, pentru a trăi în costumul Arabilor și de a mă supune tiparului lor mental m-a despuiat de personalitatea mea ongleză: am putut astfel să consider Occidentul și convențiile lui cu ochii noi — de fapt să încetez de a crede într-insul. Dar cum să devii arab? În ce mă privește, a fost o pură afectare. Este ușor să-l faci pe un om să-și piardă credința, dar este greu pe urmă să-l convertești la alta. Dezbrăcîndu-mă de o formă fără să fi dobîndit una nouă, am devenit asemănător legendarului sicriu al lui Mohamed (...). Epuizat de un efort fizic și de o izolare la fel de prelungită, un om a cunoscut această detașare supremă. În timp ce corpul său avansa ca o mașină, spiritul său rațional îl abandona, pentru a arunca asupra lui o privire critică căutînd scopul și rațiunea unei astfel de harababuri. Uneori chiar aceste personaje angajau o conversație în vid: erau aproape de nebunie. Ea e aproape, cred eu, de orice om care poate vedea simultan universul prin vălurile a două obiceiuri, a două educații, a două medii ("T. E. Lawrence, *Les sept Piliers de la Sagesse*, p. 43).

⁸ Se știe că sărutul nu este obișnuit în moravurile tradiționale din Japonia.

⁹ La indigenii din insula Tropicland paternitatea nu este cunoscută. Copiii sînt crescuți sub autoritatea unchiului maternal. Un bărbat la întoarcerea dintr-o călătorie lungă, se feliță dacă găsește copii noi în căminul său. Îi la în grija sa, veghează asupra lor și îi iubește ca pe proprii săi copii. Malinovski, *The Father in primitive Psychology* de Bertrand Russel, *Le Mariage et la Morale*, Gallimard, 1930, p. 22.

Logos și Thanatos

Literatura este legată de limbaj. Limbajul e în același timp liniștitor și tulburător. Când vorbim, noi devenim stăpîni ai lucrurilor cu o ușurință care ne satisface. Eu zic: această femeie, și imediat eu dispun de ea, o îndepărtez, o apropiu, ea este tot ceea ce doresc eu să fie, ea devine locul transformărilor și acțiunilor celor mai surprinzătoare: vorbirea este facilitarea și securitatea vieții. Cu un obiect fără nume, noi nu știm ce să facem. Omul primitiv știe că posesiunea cuvintelor îi dă putere asupra lucrurilor, dar între cuvinte și lume relațiile sînt pentru el atît de complete, că manipularea limbajului rămîne la fel de dificilă și la fel de periculoasă ca și contactul cu ființele: numele nu este extras din lucru, el este chiar lăuntricul lui scos în mod primejdios la lumină și rămas totuși intimitate ascunsă a lucrului; acesta nu este deci încă numit. Cu cît omul devine omul unei civilizații, cu atît manipulează cuvintele cu înocență și singe rece. Căci cuvintele au pierdut orice relație cu ceea ce ele desemnează. Dar această lipsă de raport nu e un defect, iar dacă e un defect, numai din el singur își va trage limbajul valoarea, încît, din toate, cel mai perfect limbaj este cel matematic, care se vorbește riguros pe sine și căruia nu-i corespunde nici o ființă...

Fără îndoială, limbajul meu nu omoară pe nimeni. Totuși: cînd zic „această femeie“, moartea reală a acestei femei este anunțată și deja prezentă în limbajul meu; limbajul meu vrea să spună că această persoană, care se află aici, acum, poate fi detașată de ea însăși, sustrasă existenței ei și prezenței și scufundată brusc într-un neant de existență și de prezență; limbajul meu semnifică în mod esențial posibilitatea acestei ditrugeri; el se află aici, în orice clipă, ca o aluzie hotărîtă la un atare eveniment. Limbajul meu nu omoară pe nimeni. Dar, dacă această femeie n-ar fi într-adevăr în stare să moară, dacă ea n-ar fi amenințată în fiecare moment al vieții, cu moartea, legată și unită cu ea printr-o legătură de esență, eu n-aș putea să împlinesc această negare ideală, acest asasinat amînat care este limbajul meu.

De aceea este exact să spun, atunci cînd vorbesc: moartea vorbește în mine. Vorbirea mea este avertismentul că moartea e, în acest moment, lansată în lume, că între mine care vorbesc și ființa pe care o interpelez ea a țîșnit brusc: ea se află între noi ca distanța care ne separă, dar această distanță este totuși cea care ne împiedică să fim separați, căci în ea se află condiția oricărei înțelegeri. Numai moartea îmi îngăduie să sesizez ceea ce vreau să ating; ea e în cuvinte singura posibilitate a sensului lor. Fără moarte, totul s-ar prăbuși în absurd și în neant.

Din această situație, rezultă diverse consecințe. E clar că în mine puțința

de a vorbi este legată de asemenea de absența mea de a fi. Eu mă numesc exact ca și cum mi-aș pronunța cîntecul funebru: mă separ de mine însumi eu nu mai sînt nici prezența mea nici realitatea mea, ci o prezență obiectivă impersonală, aceea a numelui meu, care mă depășește și a cărui imobilitate pietrificată îndeplinește pentru mine exact oficiul unei pietre de mormînt apăsînd vidul. Cînd vorbesc, eu neg existența a ceea ce spun, dar în același timp neg existența celui ce spune: vorbirea mea, dacă revelează ființa în existența ei, afirmă despre această revelație că se face plecînd de la inexistența celui ce o face, de la puțința sa de a se îndepărta de sine, de a fi altul decît ființa sa. De aceea, pentru ca adevărul limbaj să înceapă, trebuie ca viața care va purta acest limbaj să încerce experiența neantului ei, ca ea „să fi tremurat în adîncuri și ca tot ce în ea este fix și stabil să se fi clătînat”. Limbajul nu începe decît cu vidul; nici o plenitudine, nici o certitudine nu vorbește; celui ce se exprimă, îi lipsește un lucru esențial. Negația e legată de limbaj. La început, eu nu vorbesc pentru a spune ceva, ci e un nimic care cere să vorbească, nimic nu vorbește, nimic nu-și găsește ființa sa în vorbire și ființa vorbirii nu e nimic. Această formulă explică de ce idealul literaturii a putut să fie acesta: să nu spui nimic, să vorbești pentru a nu spune nimic. Aceasta nu e reveria unui nihilism de lux. Limbajul își dă seama că sensul lui se datorește, nu lucrului ce există, ci reculului său din fața existenței, și încearcă tentația de a se păstra în acest recul, de a tinde să atingă negația în ea însăși și de a face totul din nimic. Dacă de lucruri se vorbește doar spunîndu-se despre ele ceea ce le face să fie nimic, ei bine, a nu spune nimic, iată singura speranță de a spune totul despre ele.

... Literatura e limbajul care devine ambiguitate. Limba curentă nu e în mod necesar clară, ea nu spune întotdeauna ceea ce spune, neînțelegerea este și ea una din căile sale. Aceasta e inevitabil, nu vorbim decît făcînd din cuvînt un monstru cu două fețe, realitate care este prezența materială și sens care este absența ideală. Dar limba curentă limitează echivocul. Ea închide solid absența într-o prezență, ea pune un termen înțelegerii, mișcării indefinite a comprehensiunii; înțelegerea e limitată, dar și neînțelegerea e limitată. În literatură, ambiguitatea e ca lăsată în voia exceselor sale grație facilităților pe care le găsește și epuizată de întînderea abuzurilor pe care le poate comite.

... Nu numai, fiecare moment al limbajului poate să devină ambiguu și să spună altceva decît spune, dar sensul general al limbajului e nesigur, căci nu se știe dacă el exprimă sau reprezintă, dacă este un lucru sau îl semnifică; dacă se află aici pentru a fi uitat, sau dacă nu se face uitat decît pentru a fi văzut; dacă e transparent din pricina puținătății de sens a ceea ce spune sau împede prin exactitatea cu care o spune, obscur pentru că spune prea mult, opac pentru că nu spune nimic...

... În acest dublu sens inițial, care se află în adîncul oricărei vorbiri ca o condamnare încă ignorată și o fericire încă invizibilă, literatura își află originea sa, căci ea este forma pe care a ales-o limbajul pentru a se manifesta îndărătul sensului și a valorii cuvintelor, iar chestiunea pe care o pune el este „chestiunea” pe care o pune literatura.

”

(Din *La littérature et le droit a la mort*, 1948)

Eu nu sînt stăpin al limbajului. Eu îl ascult doar în dispariția lui, dispărînd odată cu el, spre această limită silențioasă unde el așteaptă să fie recondus să

vorbească, acolo unde prezența își pierde puterile cum își pierde puterile acolo unde duce dorința.

Să evocăm obscura luptă dintre limbaj și prezență, mereu pierdu de unul și de altă, dar totuși cîștigat de prezență, fie și numai ca prezență a limbajului. Chiar dacă vorbirea, în perpetua sa dispariție, poartă moartea, vidul, absența, mereu reinvie cu ea ceea ce ea anulează sau suspendă, inclusiv această limită la care ea se absentează pe sine, fie că nu reușește să-și epuizeze prezența, fie că, epuizînd-o, trebuie atunci, sub negație, să se afirme iar ca prezență a vorbirii care își epuizează deci zadarnic prezența. Aici triumfă poate numai cel ce nu luptă. Pentru că acceptă limbajul, prezența se afirmă în elifăcîndu-și-l complice și favorabil, exaltîndu-l pînă la a-l deschide de jos pînă sus pentru ca el să coincidă cu deschiderea care e prezență. Ceea ce înseamnă că tocmai luptînd pentru prezență (acceptînd să se facă în mod naiv memorialul unui lucru ce se prezintă în el) limbajul o distruge în mod perfid. Aceasta se întîmplă prin scriitură. Aparent, scrisul nu are aici decît rolul de a conserva. Scrisul marchează și lasă urme. Ceea ce i s-a încredințat, rămîne. Cu el începe istoria sub forma instituțională a Cărții și începe timpul ca inscripție în cerul astrelor, prin urme terestre, monumente, opere. Scrisul e amintire, amintirea scrisă prelungește viața de-a lungul morții.

Dar ce rămîne din prezență dacă ea nu are, pentru a se reține, decît acest limbaj în care ea se stinge, se fixează? Poate numai această întrebare. Nu e sigur că prezența menținută prin scris, ca scris, nu e și întru totul străină „adevăratei” prezențe „vii”, aceea care este de fapt merou izvor de prezență, adevăr de prezență, viziune de prezență. Singurul raport pe care l-ar păstra atunci scrisul cu prezența ar fi Sensul, raport de lumină, raport pe care tocmai exigența de a scrie tinde să-l rupă nemaisupunîndu-se semnului.

Înfrîngerea la care scrisul are pretenția de a obliga prezența făcînd din aceasta nu o prezență, ci subzistența sau substanța, e o înfrîngere pentru sine. Scrisul alienează, din acest punct de vedere, prezența (și se alienează). Instrument și, ca atare, instrument prost; servind a comunica, chiar dacă comunică în mod imperfect. Și dacă prezența sa alienează în el, e pentru că, în chiar expresia de care nu se eliberează și care îl conține, scrisul își menține dreptul de a se declara fără a se exprima. E de-ajuns pentru triumful său.

Mă gîndesc la apelul numelor în lagăre. A numi poartă jocul mortal al vorbirii. Arbitrariul numelui, anonimul care îl precede sau îl însoțește, impersonalitatea denumirii izbucnesc ca ceva *teribil*, în această situație în care limbajul își joacă rolul său ucigaș. Numele propriu — o cifră — e dezapropriat de către puterea însăși care-l desemnează și de către puterea limbajului interminabil. Ce înseamnă aici „numele propriu”? Nu dreptul de a fi acolo în persoană; dimpotrivă, obligația înspăimîntătoare prin care e tirat în piața publică, în ger, epuizarea din afară și fără nimic ce ar putea să ofere un refugiu. Interdicția de a avea ceva al său, obligația de a nu păstra nimic ca al său e pronunțată prin proclamarea numelui sau a ceea ce-i ține locul. Apelul în lagăre face să apară, desigur de o manieră ce nu lasă loc nici unui camuflaj cuviincios, sensul oricărei formalități de stare civilă (ca și a oricărei verificări de identitate, care dă loc, în civilizațiile noastre rafinate, la tot felul de violențe și privațiuni de libertate polițienești). Limbajul nu comunică, el dezgolește și conform dezgolirii — puterea în afară — care îi e proprie și pe care o putem doar domoli, adică o putem perverti prin ocolul care e jocul acestui „în afară” mereu oblic, joc de asemenea și mai întîi al limbajului fără drept, nici direcție, indirect ca din joc.

Nebunie: să presupunem un limbaj din care acest cuvânt ar fi exclus, un altul în care ar fi uitat, în raport cu toate cuvintele, un altul în care căutarea înspăimântată, interzisă, a acestui singur cuvânt pierdut și mereu redutabil, mereu interogator, ar fi de ajuns, orientind toate posibilitățile vorbirii, să spună limbajul singurului cuvânt care l-a părăsit. **Supoziție** (nebună, e adevărat), dar, de asemenea, facilă: cu condiția de a dispune de o limbă în care nebunia ar fi dată de un nume. În general, noi **ne întrebăm**, consultind practicienii experimentați, dacă cutare sau cutare dintre oameni cade sub sentința pe care o dă un asemenea cuvânt. La rigoare, noi menținem acest cuvânt în poziție interogativă: „Hölderlin era nebun, dar era într-adevăr? Sau ezităm să-l specializăm, nu numai din dubiu științific, dar pentru a nu-l imobiliza, prin precizare, într-o știință sigură: chiar schizofrenia, chiar dacă evocind nebunia extremelor, abaterrea care dinainte ne îndepărtează de noi separându-ne de orice putință a identității, spune despre aceasta prea mult sau se prefacă că spune prea mult. Nebunia ar fi astfel un cuvânt în perpetuă disconveniență cu sine însuși și întru totul interogativ, în așa fel că ar pune în discuție posibilitatea sa și, prin el, posibilitatea limbajului care l-ar comporta deci interogația, ea însăși, întrucât ea aparține jocului limbajului. A spune: Hölderlin e nebun, înseamnă a spune: este el nebun? Dar, plecând de aici, înseamnă a face nebunia alit de străină de orice afirmație încât ea n-ar putea să afle un limbaj fără a-l pune sub amenințarea nebuniei: limbajul, ca atare, devenit nebun. *Limbajul nebun* ar fi, în orice vorbire, nu numai posibilitatea care l-ar face să vorbească cu riscul de a o face non-vorbitoare (risc fără de care ea n-ar vorbi), ci limita pe care o deține orice limbă și care, niciodată fixată dinainte, nici teoretic determinabilă, n-ar putea să se înscrie decît plecînd de la depășirea ei — depășirea a ceea ce nu poate fi depășit — și, plecînd de aici, interzisă. De unde (poate) mirarea care ne cuprinde, cînd aflăm, aflînd după Hölderlin și după Nietzsche, că Grecii recunoșteau în Dionysos „zeul nebun“: expresie pe care ne-o facem mai familiară interpretînd-o: zeul care te face nebun sau nebunia care te face divin. Dar „zeul nebun“? Cum să acceptăm ceea ce survine prin puterea unei atare neregularități? Un zeu, nu îndepărtat, responsabil de vreo sminteală generală, ci prezent, prezența însăși, în bruschetă lui revelatoare: prezența zeului nebun? Zeul nebun: prezența exteriorului care întotdeauna a fost deja suspendat, interzice prezența. De pildă, enigma Eternei Reîntoarceri.

Ei nu ziceau „mie-frică“, ci: „frica“. Și de-odată frica umplea universul.

O vorbire bruscă și fortuită, injustă și rafinată (mereu sustrasă schimbului): posibilitate sinistă care e ca darul unui limbaj inocent.

„E adevărat, mi-e frică.“ — „O spuneți atît de calm.“ — „Faptul c-o spun totuși nu-mi domolește frica: dimpotrivă, acum chiar cuvîntul îmi provoacă frica: spunîndu-l, nu mai pot spune altceva.“ — „Dar și mie «mi-e frică»: începînd cu acest cuvînt atît de calm: ca și cînd nimeni n-ar avea frică.“ — „De acum înainte limbajul întreg e cuprins de frică.“

În această frică a limbajului, trebuia să nu vadă altceva decît posibilitatea, mereu deschisă, ca un cuvînt oarecare, aparținînd suitei cuvintelor care nu sînt ca atare decît prin faptul că aparțin limbajului, s-ar întoarce împotriva acestuia pentru a se detașa de el și s-ar ridica de-asupra lui pentru a-l stăpîni, poate sfărîmîndu-l, în orice caz preînzînd să-i fixeze o limită. Frica nu în-

seamnă că limbajului i-ar fi frică, fie chiar metaforic, dar frica este o bucată de limbaj, ceva ce el ar fi pierdut și care l-ar fi făcut cu totul dependent de această parte moartă: în întregime, adică tocmai reconstituindu-se fără unitate, din bucăți-bucăți, ca altceva decît un ansamblu de semnificații. Desigur, metafora intervine pînă la urmă pentru a menține în suspensie, făcînd-o inofensivă, posibilitatea pentru limbaj de a fi altceva decît un proces de sens. Prin metaforă, frica limbajului devine frică de a vorbi sau frica aceea care, fiind esența oricărei vorbiri, ar face înspăimîntător orice uz al vorbirii ca și al oricărei tăceri. Frica limbajului: frica ce cuprinde limbajul, cînd acesta pierde un cuvînt care devine atunci *un cuvînt de prisos, un cuvînt prea mult*: frică. Dumnezeu, nebunie. De pildă, „el“ deplasat din rangul și rolul său de subiect.

Tăcere, te cunosc din auzite.

Străbătînd depărtările, singur auzînd, neauzînd, făcînd glas din ce era glas, voce din nou de persoană. — „Ascultați“. — „Ascultați.“ În tăcere ceva vorbea, ceva tăcea. Adevărul nu împărtășește noulăți.

Să admitem — într-un mod cu atît mai presant cu cît nu putem să admitem, arbitrar deci, cu nerușinata frumusețe a arbitrarului — să admitem că neutrul nu aparține limbajului celor vii și, fără să aparțină limbajului pe care nu-l vorbesc cei morți, ar constitui singurul cuvînt, poate pentru că nu există altul, care ne-ar fi parvenit din regiunea limitrofă, infinită, în care tăcerea unora și tăcerea altora se învecinează, rămînînd totuși intraductibile una alteia din cauza identității lor absolute, ca și a diferenței lor absolute. Încît, din cele două părți, să nu fie înțeles, ci doar murmurat sau împrumutat — și poate că ar trebui să spunem că poporul celor morți l-ar repeta cu un plus de reticență, desigur nu pentru că ar fi un ecou nostalgic al lumii celor vii (nimic viu în el), ci pentru că, ascultîndu-l, ei ar risca să afle că există ceva și mai mort decît moartea.

Ascultînd, nu cuvintele, ci suferința care traversează, din cuvînt în cuvînt, fără sfîrșit, cuvintele.

Cine zice: suflu al neantului, n-ar îndrăzni nicicînd să zică: adevăr al neutrului sau știință a netrului, — aceasta pur și simplu pentru că limbajul, spunînd-o, ar avea strălucirea unui limbaj victorios.

Cuvintele n-aveau sens pentru că sensul, introducînd bănuiala, filtrînd, abur incizibil, vătămător, dintr-un loc fără origine, nu înceta, deși părea să le dea viață, să imbucătățească, să mortifice cuvintele.

A comanda nu înseamnă a vorbi: a ordona, la fel. Limbajul nu e un ordin. A vorbi e o tentativă (o tentație) de a ieși din acest ordin, din ordinul limbajului: chiar cu prețul închiderii în el. A vorbi, această rugă de a vorbi pe care vorbirea a respins-o mereu, fără nici o considerație, sau numai a rătăcit-o, nonacceptată, nereșinută.

E aproape sigur că în anumite momente noi ne dăm seama: a vorbi încă — această supraviață de vorbire, supravorbire — e un mod de a ne avertiza că de mult timp noi nu mai vorbeam.

(Din *Le pas au-delà*, 1973)

În românește de ALINA LEDEANU



ÎN TRE NEOLOGISM ȘI RADICAL LINGVISTIC

Sugestia apocaliptică a neologismului

Pe de-asupra prăpastiei ce le separă azi, Poezia și Știința nu oboresc a-și găsi puncte de contact, parcă voind să-și amintească — de ce nu cu nostalgie? — antica lor unitate, împreună cu Arta. Apropierea aceasta se constată îndeosebi la nivelul limbajului. De altfel, unde s-ar manifesta, mai întâi, *noul* pe care-l aduce cu sine fiecare cucerire științifică, dacă nu în domeniul vocabularului? Dar, iată că neologismele au o structură ciudată: îndeosebi cele din sfera activității tehnice sau din teoriile fizicii, sunt forjate, aproape toate, din rădăcini de cuvinte foarte vechi — *protoni, fotoni, neutroni, quante, corpusul* etc., având un sunet modern și, totodată, arhaic.

Nu cred, însă, că această vrajă lexicală a acțiunii, în primul rând, asupra poetului suedez Östen Sjöstrand: la el, limbajul științific are un rol preponderent demascator, polemic. În una din poeziile sale, el se întreabă dramatic: *I s-a luat omului/istoric/substanța?* Pentru a răspunde imediat: *În noi zace/suma/lucrurilor ...* Or, tocmai pentru a reliefa conflictul tipic al modernității — adică adversitatea dintre o lume interioară, care posedă „suma lucrurilor“, de ordin spiritual, și o altă lume, exterioară, a supertechnicii contemporane — în care lucrurile rămân simple opere materiale, unelte inerte și docile — Sjöstrand folosește limbajul științei. Poezie eschatologică, poezie de viziuni apocaliptice, lirica acestui poet este — cum s-a spus — un lirism — *avertisment*: ea vrea să denunțe „riscurile erei quantice“, creionind silueta rigidă a unui *homo technologicus* pândit de toate automatismele mașinilor pe care însuși le-a creat. Limbajul tehnologic este, aici, pecetea specifică a unei epoci, rugina spiritului ei. Neliniștea poetului e pricinuită de faptul că mașinile moderne, în loc să fie doar *produs* al geniului omenesc, devin *paradigmă* a comportamentului uman.

Toate cuvintele sale, împrumutate din „jargonul“ științei, toate „situațiile poetice“ în care el „fotografiază“ parcă oameni de știință în laboratoare de cercetări electronice, sunt elemente constitutive ale unui coșmar modern: un vocabular științific este utilizat într-un fel de sintaxă a viziunilor onirice. Bineînțeles, nu numai o dată, acești termeni au funcții simbolice, extrase din chiar virtuțile etimologice ale vocabulelor; astfel, *anti-materie* înseamnă, de fapt, la Östen Sjöstrand, contrarul materiei, adică — spirit.

Din prietenia sa cu marele poet Gunnar Ekelof, autorul cărții *Sub semnul Vărsătorului* a câștigat, ca dimensiune lirică, așa-numita de către critici „aprehensiune apocaliptică a lumii moderne“. Poetul — în viziunea sa — este mediatorul între două „zodii“ — Peștii și Vărsătorul (această ordine — inversă — este cea a Marelui An, la care subscrie autorul) — citite simbolic

Man Ray : Venus

ca epoci ale Istoriei: prima, ca tensiune interioară insuportabilă între materie și spirit; a doua, ca „rezolvare” a acestei tensiuni, prin faptul că interpretarea științifică a lumii e privită ca presfigurare a unei libertăți și integralități ce urmează a fi cucerite. Astfel, cosmologia are, aici, o triplă funcție activă: filosofică, poetică, și fizică. Elanul înfiorat al unei asemenea poezii provine din schimbul tragic de replici între o „noapte a sufletului” și „imensitatea cosmosului”. Poetul, obsedat de o *hagia sophia* totală, e cititor al *semnelor* care se perindă în timp.

Personal, am impresia că poetul suedez a avut intuiția remarcabilă, pe care ne-o inculcă la modul sugestiei, că întreg lexicul tehnicii și teoriei științifice de azi, format din cuvinte arhaice care au pretenția de a poseda ca referent niște realități impalpabile, prezentate ca cele mai noi „adevăruri”, constituie în realitate o pură creație lingvistică: *protoni, quante* etc., etc. toate acestea sunt produse ale unei „fantezii de creatoare de real” (Baudelaire) și circumscriu până la urmă o unitară mitologie apocaliptică a erei moderne.

Născut la Göteborg, în 1925, locuind din 1953 la Stockholm, Östen Sjöstrand, poet, traducător și eseist, este Membru al Academiei regale suedeze. De ani de zile conduce revista „Artes”, dedicată artelor, literaturii și muzicii. E autor al următoarelor volume: *Unio*, 1949; *Întoarcere*, 1953; *Spirit și realitate*, 1954 (eseuri), *Poeme pentru miez de noapte și zori*, 1954; *Straniu întuneric, stranie lumină*, 1955; *Fără casă și acasă*, 1958; *Baricadele misterioase*, 1961; *O iarnă în nord*, 1963; *Sub semnul Vărsătorului*, 1967; *Stele solitare, orizont comun*, 1970; *Visul nu e față*, 1971; *Transmisiune de curenți*, 1977; *Chiar pe linia de plutire*, 1984.

ÖSTEN SJÖSTRAND

LA ORIGINE, ÎNCĂ

Musée de l'homme

Văd oasele maxilarului
grota unde odinioară o limbă a format
chemări şuierătoare, un limbaj străin —
Văd dinţii,
micii canini care au sfişiat odinioară
o păsărică, un biet vătui
răsucit în ierburile uscate
ale savanei europene —

o cutie plată care se închidea
peste ce ginduri?

Deodată alături, printre ruine
văd scribul răbdător —
cavalerii, cu ceafa groasă, acoperiţi de cicatrici
în pieile lor de animale roase — fuga lor simulată
şi ambuscada: piramidele
de capete omeneşti, de cranii:
în anul 1238, anul 1398

Morţi şi vii — apropiaţi, apropiaţi —

În mulţime, la numai cîţiva paşi de mine,
aud un mercenar zicînd
din adîncul întregii rase umane:
Stăpîne —
Eu nu sunt vrednic
să intri sub acoperişul meu.

TIMPUL A INTRAT ÎN CASA VĂRSĂTORULUI

*Timpul a intrat în casa Vărsătorului.
Vechile metale au ruginit și s-au topit.
Unde erau substanțele dure ale sufletului,
wolfram, molibden, martensit?*

Timpul presa!

*Febril, noi căutam
formulele noilor aliaje,
pe plăcile camerelor în scînteii,
noi înregistram urmele particulelor încărcate
celor mai infime, celor mai fugitive,
anti-materia ...*

*Ne aduceam aminte — în pauze
în afara timpului de forțe căutat —
că, din această carne, Christ
și-a făcut locuința ...*

*Această carne, care avea să se dizolve în rouă,
să se evaporeze, să dispară!*

*Ridica-se-va Hamlet
împotriva uzurpatorului, alunga-va infamul?*

*Cu o hotărîre mai rezistentă ca metalele cunoscute,
ca trans-uranienii necunoscuți, mereu căutați?*

Timpul a intrat în casa Vărsătorului.

NOUA ȘTIINȚĂ

*Fotoni, neutroni, protoni ... Deodată,
modificînd lungimea de undă (în telescopul electronic),
discul crescînd al soarelui și al lunii. Deodată,
el se apleacă peste galaxiile fugare,
spectrul culorilor.*

*Ca într-o viziune fantomatică, el contemplă
proprile sale gîndiri, reflexul
unui obraz aproape uitat!*

*El se gîndește că gîndește ... El gîndește,
în materia aceasta din care sunt țesute
visul și realitatea —*

*Privește: fumul se ridică peste oraș. Oamenii
se scoală de la masa de prînz sau de la birou ...
Lipsuri și nevoi ale vieții de ficcare zi
se dizolvă în aerul rarefiat ...*

*Ca o bruscă pală de vînt, el percepe
prin gîndurile epocii și formulele sale
(în ceea ce e simplu, în ceea ce e dificil)
vocea pe care aproape o uitase și renegase —*

*În cuvinte asemănătoare (mai ales) grăunțelor de nisip
și quantelor de lumină, el ghicește
peregrinările luminoase ale privirii interioare,
speranța umană. Și, în chiar momentul cînd reflexul se curmă,
el își ghicește propria siluetă, cea a Asistentului
și a Prietenului, care se estompează ...
Arhitectura unui timp nou
nu va proteja împotriva tenebrelor
din pustiile spațiului ...*

*Ascultă: păsări în exil
șipă peste oraș. Pe țărîmul din fașă
mugesc sirenele. Pe partea obscură a globului,
oamenii echipei de noapte se grăbesc,
așintesc telescopul electronic, ajustează
lungimea de undă, caută noua formulă
a structurii electrice și magnetice a neutronilor.*

*El își privește prietenii, se gîndește
la unitățile elementare de lumină,
la soarele nopții ...*

O TEORIE A REZISTENȚEI

*Cel care-și aproprie adevărul
nu merită decît a fi lipsit de el ...*

*Aplecat peste masa lui cu desene, el meditează încă
asupra extensiunilor, formelor, toleranțelor.
El încă poate, cu pipa liniștită între buze,
să calculeze deformările, oboselile combinate,
să urmeze teoria sa despre rezistența dinamică*

Dar peste cinci minute se va bate-n ușa

*În curtea dreptunghiulară și rece doi străini
așteaptă ora întâlnirii (unul la soare,
altul ascuns în umbra porticelor)*

Peste cinci minute se va bate-n ușă

*Și el se va da înapoi din fața fisurii în odaia pe
care abia acum o vede,
o curgere de-argint. Nebunește, el va căuta o priză
(acolo unde se afla odinioară)
și nu va găsi decît grinzi, cadre care se înfundă*

*Ceea ce el păstrează dintr-un vis secret
ca sol al odăii, cu un covor în fund de tot,
cu o ieșire, nu va mai fi decît o altă construcție
și alta încă, înfundîndu-se spre centru
De-asupra unor scinduri, pe o platformă
plutitoare (îi aparțin) în Infinit, el vede,
o clipă doar, torsul
Obiectivității, bustul ei amăgitor,
un cap nemișcat și alb, un colorit vag indicat,
strălucirea unui soare sau a unei lune pe obraz,*

*oval de ghiș (sau poate că trăsăturile
au fost șterse de timpul cronometric)
O suprafață de marmură poleită, care, calmă, fără patimi,
meditează, la tabla neagră, despre ipotezele fugii
și semnele ei critice*

*Pentru ultima dată
el întrevede fațada clasică
a unei biserici fără intrare
înainte ca sufletul să sfișie
bust și ziduri Un vînt*

*venit dintr-o lume de dincolo de soare și de umbre
de dincolo de Dynapolis*

*Despuiat de gesturile sale învățate
el se găsește-n fața cuiva care e mort și-a cuiva care-i încă viu
În fața secundelor; o inimă care trăiește*

În fața unei ape, ce veșnic nu va înceta să curgă

Peste cinci minute se va bate-n ușă

Și el, omul cifrelor complexe, va deschide.

În românește de ȘTEFAN AUG. DOINAȘ

Lirica radicalelor lingvistice

Efortul studiilor de poetică modernă, de a degaja terenul poeziei de orice floră parazitară, punând în valoare și accentuând structurile pur lingvistice ale acestei arte, n-au rămas fără ecou printre poeți. În spațiul italian, după jocurile verbale ale unui Palazzeschi, în legătură cu care s-a scris o adevărată „estetică a ușurătății”; după experimentul extrem de interesant, mai aproape de noi, al unui Andrea Zanzotto care, în creuzetul poeziei, obliga dialectele să cristalizeze, superior și temerar, într-un limbaj aparte care nu mai e o limbă a nimănui, decît a poetului; — iată și experimentul, și mai radical oarecum, al lui Guido Ballo.

Sicilian, născut în 1914 la Adrano, titular acum al catedrei de Istoria artei la Accademia di Brera din Milano, cunoscut prin diverse și substanțiale studii de specialitate, Ballo a obținut cîteva distincții: Premio di Poesia Bergamo (1970) și Premio di Poesia Vann'Antò (1971) al Universității din Messina. Poeziile sale au fost publicate în Italia (*7 magnetico*, Guanda, 1969; *Mdd*, Guanda, 1970) și Franța.

Într-un volum-antologie, *Alfabeto solare*, (Pallazzi, Milano, 1973) ni se propune — în special în secțiunea „Radicalio” — demersul esențial al poeziei sale: acela de a investiga cuvintele, de pe poziția unui total radicalism lingvistic, confruntînd serii de vocabule disparate (ca sens) dar înrudite (ca valoare fonică), pentru a descoperi noi valori semantice, pentru a obține o nouă expresie conotativă. Iată cum îl prezintă Francesco Leonelli: „Cu o tensiune fantastică, el creează ritmuri de noi expresii, susținute de o adîncă rezonanță interioară și de un continuu colocvîu cu motive ale vieții contemporane: știe să afle totuși originile preistorice ale societății de azi [...]. De aici, folosirea radicalelor în versurile sale, pentru a culege valorile cuvintelor chiar de la originea lor, cuvinte nede și seci, cu sunete inedite în diversele variații din mai multe limbi, obținînd efecte expresive aride și lotuși muzicale în mod nou. « Cuvîntul — zice Giancarlo Vigorelli — e dus la rădăcinile sale, care nu sînt intelectuale, ci de singe, de pămînt, de foc, de lavă, de poezie presocratică, de secțiune de aur. »”.

Experimentul lui Ballo nu e lipsit de un anume schematism: om de o vastă cultură, autorul urmărește un radical lingvistic în diferite limbi (de la sanscrită pînă la limbile moderne), împănîndu-și discursul liric — de altfel, simplu, și cuminte — cu aceste stranii sunete, despovărate de orice sens, simple bolboroseli de oracol incomprehensibil, adevărate zgomote în urzeala unei compoziții de muzică concretă. Poetul indică el însuși accentele noi ale versului, precizează pauzele prin distanțe tipografice, efectuează rupturi șocante, — totul pentru a asigura o anumită lectură, identică cu interpretarea unei partituri: „un libro di poesia [...] dovrebbe essere simile a uno spartito per i cantanti”, zice el.

MĂD

Mă meter mamă mâmi
 magma drojdia: matricea care ră
 mine dintr-o substanță stoarsă
 mătrea mătrea tu ai fost mereu
 stoarsă mătrea mătrea acum te odihnești
 într-o criptă printre oameni pe care
 nu-i cunoști mătrea mătrea mătrea tu
 care-i voiai pe copii cu tine mătrea mătrea
 mătrea ești singură într-o groapă
 și zadarnice sunt florile pe lespede
 mătrea mătrea cu gîndul des
 prins departe de alții
 de copii mătrea mătrea ai fost ma
 teria vie mătrea-materia
 singele răsufarea
 fiilor tăi atingînd mătrea mătrea cu
 minile mătrea ești mînă aerului vieții
 ideia-substanță care se pipăie mătrea mătrea
 made mătrea mătrea
 mătrea-so: cuprindere covată ești
 covată frămîntată
 materia creatoare mătrea măsură
 mater meter metru ordonatoare
 mătrea acum ești singură-n criptă
 mătrea mătrea mătrea.

METROPOLĂ

Cetatea-mamă metropola meter
 mătrea: uter matrice po
 litică (cetatea) thank-you hess dog
 yo-fu-ku mătrea îi suge pe
 toți copiii îi amestecă îi agită izbindu-i
 pîls de geamuri please huiț adîos

cimitire spate la spate zgîrie-nori
mētra-pōlis oikia farurile cu ft
șii continue de lumină în noap
te mäter (dar nu aceasta con
tează) kalispēra rotirile lumea
grăbită colțul casei
ziduri-cutii mēter se umblă
pe de-asupra ta pe creștet
alături dedesubt (voci și respirații)
măt deoarece cutia se taie se mulți
plică ūter frigid sub sticlă mēter
cetate metrō-polis.

STRUȚUL

A face ca struțul a-ți vtrt
capu-n nisip ca să nu
vezi strūthio strofthōs
stroythiōn strāuss și totuși
struțul e pasăre înțeleaptă abestrūz
avis-strūthio cea mai mare dintre zbu-
rătoare (stă) cu picioarele pe pământ
tu unde se află adăposturile (toa-
te patrupedele îi rămân în urmă)
ostrūcō struțul care-și
ascunde capul în timp ce trupul i
se-nțirită strūth (ca să nu-l vadă strōf
pe acela de care-i lovit) obstrūcō ostrich
(poate-i vreun prieten înrăit) în
tunericul generos strūthio strōyth
în fond e principiul credinței
(struțul) strāuss să facem ca stru-
țul avis-truth.

CORBUL

Korax corvus cor-cro-cra
kār-as = negru
corbul negru care croncăne
(noaptea)
kāl-as kār-as
iar ciocul convex unghiile
puternice în cărnile stîr
vului croncăne (corbul)
korax corbo car cro
crā crā crā.

SCROAFA

*Scroafa femeia porcului
numită așa pentru că scurmă
scobind cu ritul glyphein
grompās gr. bû scrôbis = scobi
bitură deci grăphein
a scrie a scurma scroafa
adevărata adinca scriitoare
cu ritul înlăuntrul țărinii.*

FLOARE

*Iarna încuiată de ger înăsprită cum
plăt pregătește floarea în taină
flos phla bhla: a se umfla blăsen
a sufla phllo blühen
cel dintâi otnt cald al primăverii
mișcă pământul se umflă toa-
te blühite: înflorire blume
phal-âm mă deschid ca sămînșă
floarea iese se luminează tumefierc splendidă
flos flox flacăra a țărinii.*

PUPĂZA

*Up-up bûd-bûd-ek
pupăza noaptea
bûba abubûlla bûbbola (cu
moșul de pene-aur pe creș-
tet bubolare bupen și a
ripile și coada (albe ne
gre) upûpula ûpa hûppe
épops cu ciocul lung și sub
șire numai ochi
pupăza rătăcită în noapte
pe pământ bûd bud-ek up
pupăza upupula.*

În românește de ȘTEFAN AUG. DOINAȘ



LIMBAJUL FILOZOFIC

PRO ȘI CONTRA

Superstiția conceptelor iluzorii

Am dorit să intitulez cartea de față *Dicționarul filozofiei*. Dicționarul. Cîțiva prieteni, nu tocmai temători, m-au sfătuit să renunț, să nu folosesc articolul hotărît ca să nu dau impresia că sint vanitos, ca și cum aș avea credința că am dat singurul dicționar bun, singurul dicționar corect al conceptelor filozofice. Articolul hotărît din titlul cărții mele avea însă cu totul alt înțeles: el trebuia să exprime, ca un fel de preludiu, resemnarea, modestia. Iată, deci, cîteva sute de cuvinte a căror semnificație s-a schimbat în decursul timpului; forța și conținutul lor cînd au crescut, cînd au scăzut și nu rareori semnificația lor s-a transformat în contrariul ei. Nici măcar filozofii contemporani nu au căzut încă de acord asupra semnificației acestor cîtorva sute de cuvinte, prin care cunoașterea realității se împlinește într-o măsură și mai mică decît în cazul cuvintelor mai puțin abstracte: acesta este, așadar, dicționarul filozofiei noastre.

M-am supus, deci, dar nu pentru a scăpa de acuza de vanitate, ci numai pentru faptul că, judecat stilistic, titlul unei lucrări științifice n-ar trebui să sugereze din capul locului nota personală a autorului; nu pot cere de la cititor să desprindă numai din titlu, și cu alit mai puțin din primul său cuvînt, că este vorba de o exprimare melancolică. Trebuie să mă declar deja mulțumit dacă bunul meu cititor, care mă urmează în toate meandrele acestor cercetări, va exclama la urmă, cu decepția plină de mîndrie a unei *docta ignorantia* proaspăt dobîndită: „Deci acesta este dicționarul filozofiei...”

Și voi fi fericit dacă un cititor deosebit de înțelegător va trebui să-și spună la capătul drumului: resemnarea sceptică, înțelegerea faptului că lumea realității nu poate fi cunoscută, nu reprezintă o simplă negație, ci, dimpotrivă, știința noastră — cea mai de preț: filozofia este teorie a cunoașterii, teoria cunoașterii este, la rîndul ei, critică a limbii, însă critica limbii este un travaliu pus în slujba gîndului eliberator cum că oamenii nu pot ajunge niciodată, cu cuvintele din limbile lor și cu conceptele din filozofiile lor, dincolo de o simplă reprezentare figurată a lumii.

Istoriile cuvintelor și criticile conceptelor prezentate aici de mine au devenit astfel contribuții noi la o *Critică a limbii*.

Dicționarul de față a devenit deci o întreprindere personală — mai personală decît se admite îndeobște în cazul dicționarelor — nu numai pentru faptul că dezvolt aici ideile expuse de mine în *Critica limbii* și nici pentru că m-am văzut nevoit să citez, în mai multe rînduri, principiile directe ale acelei lucrări fundamentale pentru demersul meu, de vreme ce nu puteam și nici nu vroiam să le consider a fi cunoscute. Un caracter personal are mai ales selecția cuvintelor sau a conceptelor a căror istorie sau critică o prezintă; a trebuit să renunț din capul locului la o evasi-exhaustivitate — la acest ideal

Jaspers Johns (1930). *Gray Alphabets* — 1960
(Colecția Mrs. Leo Castelli)

al unui lexicon sau al unui dicționar de neologisme al filozofiei — cînd am luat în considerație vîrsta mea și puterile mele pe cale de a slăbi. Și totuși dacă doream să public ceea ce mi se părea important pentru propedeutica unei teorii a cunoașterii orientată de critica limbii, era atunci inevitabil ca dintre abstracțiunile disciplinelor filozofice unele să mă inspire la o tratare mai amănunțită decît altele. Un caracter personal are, sper, și concepția mea despre lume — dacă mă pot mindri cu așa ceva — sau, dacă vreți, starea sufletească care mă îndeamnă de atîția ani să duc o luptă pe două fronturi: pe de o parte, o luptă împotriva oricărei forme de superstiție și dogmatism, ceea ce mă aduce mereu în vecinătatea luministilor; numai că forma cea mai crasă de superstiție, superstiția cuvintelor, fetișismul cuvintelor, o găsesc și acolo unde au fost elaborate cuvintele-cheie ale libertății religioase și politice. Pe de altă parte, a trebuit să lupt împotriva materialismului metafizic, care nu este altceva decît un dogmatism anticlerical, ba, pe deasupra, mai lipsit de spirit și mai sărac decît dogmatismul vechii scolastici. Trăiesc cu credința — și cu dorința de a mă pune în slujba ei — că nominalismul sceptic cu ajutorul cărui am dezvăluit insuficiența limbii omenești în genere vizează mai ale conceptele filozofice, și, printre ele, cu precădere conceptele cele mai generae.

În capitolele lucrării mele am doosebit istoria cuvintelor de critica conceptelor; în felul acesta am continuat să mă slujesc de terminologia uzuală și am considerat, cu o ușurință scuizabilă, că între exteriorul și interiorul unui obiect gîndit există un perete despărțitor care, în viața limbii, nu există de fapt. Aș fi putut la fel de bine să vorbesc despre o istorie a conceptelor și despre o critică a cuvintelor.

Această echivalare conștientă și unilaterală a cuvintului cu conceptul, precum și echivalarea pe care o efectuez între vorbire și gîndire sînt de o importanță hotărîtoare pentru metodologia cercetărilor mele(...)

În istoria cuvintelor și în critica conceptelor am întreprins eliberarea (de superstiția dogmatică a cuvintelor) în două direcții; în această prefață vreau să aduc unele justificări pentru fiecare din ele. Pentru critica conceptelor sînt de ajuns puține cuvinte, de vreme ce aici nu am de combătut decît credința naivă că un cuvînt în aparență viu trebuie să aibă și un folos filozofic, că un cuvînt trebuie să fie însoțit de un concept. Privitor la istoria cuvintelor trebuie însă să-mi expun principiile mai pe larg deoarece ele se află în contradicție cu doctrina predominantă care, sub fascinația lingvisticii comparate, continuă să caute în cuvinte — în polida avertismentelor celor mai buni cercetători — o semnificație immanentă și care, de aceea, acordă, cu o bucurie de nimic tulburată și cu prea multă amabilitate, drept de azil cuvintelor migratoare. *Împrumutul* și *calcul lingvistic* au fost folosite și mai înainte destul de des pentru a explica proveniența unor concepte filozofice. Dar dogma lingvisticii comparate i-a împiedicat pînă acum tocmai pe specialiștii de frunte să înțeleagă ce rol hotărîtor au jucat împrumutul și calculul lingvistic în istoria spirituală a omenirii. Am amintit deja de aceste două forțe (*Critica limbii* II pg. 621 ș.u. și *Limba* pg. 45 ș.u.), aici aș vrea să-mi prezint concepția într-un mod pe cît se poate de convingător; aproape fiecare din articolele acestui dicționar va putea sluji drept sprijin în favoarea concepției mele.

Va trebui să ne obișnuim să recunoaștem în orice istorie a unui cuvînt o monografie ce ține de istoria culturii omenești.

Dacă avem în vedere conținutul, atunci istoria limbii, istoria cuvîn-

tului, este întotdeauna istorie a culturii; o istorie specifică a limbii sau a cuvintului există numai dacă avem în vedere forma. În noile mele contribuții la critica limbii voi recurge la formă numai atunci când ea poate să aibă un aport la clarificarea conținutului și voi cerceta trupul cuvintelor numai acolo unde spiritul a ajutat la alcătuirea lui. Menționez de îndată că, în această propoziție, formă și trup își corespund reciproc așa cum trupul, la rîndul lui, corespunde spiritului.

Intenționez să ofer istoria unui șir de cuvinte importante sau aflate la mare preț, istoria lor externă și internă; și să dau astfel un fragment de istorie a culturii spirituale.

Revin la relația dintre gîndire și vorbire, pe care am tratat-o și am atins-o atît de des în *Critica limbii*; s-ar părea însă că acolo am procedat prea deschis și prea sincer pentru adversarii mei. Dar de această relație nu mă voi putea desprinde dacă nu cumva voi dori să renunț la gîndire sau la vorbire.

Am afirmat că gîndirea și vorbirea sînt memoria umanității. De altfel în limba germană gîndirea (*Denken*) și memoria (*Gedächtnis*) sînt apropiate încă prin forma lor; în gîndire nu se află nimic de care să nu ne putem aminti, de care oamenii (căci „omenirea“ nu este pînă acum decît un cuvînt gol pentru oameni) să nu-și poată aduce aminte. Iar cuvintele limbilor umane sînt semnele de aducere aminte sau numele pentru nenumăratele experiențe umane care fără aceste cuvinte ar fi prea multe și fără de nume. Acel ceva care leagă semnele de aducere aminte ale oamenilor într-o unitate sau într-o aparentă unitate este — căci în lumea realității există numai limbaje individuale și indivizii ajung ei înșiși la iluzia sentimentului de a fi un eu abia prin intermediul acestei enigmatice memorii — transferul sau imitația sau împrumutul cuvintelor și alsemnelor între membrii unei familii, ai unui trib, ai unui popor. Iar istoria oamenilor a putut fi legată într-un tot doar prin transferul sau imitația sau împrumutul — realizate între grupurile de oameni numite popoare sau state — de valori de conținut și spirituale cuprinse în cuvîntul gol dar unificator de cultură. Despre migrația valorilor și a cuvintelor ar trebui să se vorbească mai des decît despre migrația popoarelor. Blestemul care a apăsat pînă acum asupra istoriei limbii și a cuvintelor a fost acela că un șovinism îngust sau un cosmopolitism exaltat (primul, străvechi, este cel care a dat naștere termenului de „barbar“, cel de al doilea provine din nostalgia reprezentare creștină că am fi cu toții copiii lui Dumnezeu) a împiedicat recunoașterea acestui simplu fapt că între diferitele limbi au loc infinit de multe imitații și împrumuturi. Cosmopolitismul, sau cum vrei să-i spunei, nu conduce la istorie sau la istoria limbii, căci toate nonsensurile istorice sînt întemeiate în el: descendența din Adam și Eva, gramatica filozofică la fel de fantastică și limba universală a viitorului. Dacă acest cosmopolitism ar fi un ideal altfel decît în sens creștin, atunci el ar fi, atît pentru viitor cît și pentru trecut, un ideal profund neadevărat. Șovinismul a devenit însă real și predominant în istorie și în istoria limbii abia în ultima sută de ani, din momentul apariției ideii de naționalitate, menită să se opună cosmopolitismului visat al monarhiei universale napoleoniene; și totuși el dăunează științei. Lingvistica modernă, care nu este nici ea mai veche, își dezvăluie tendințe șovine atunci cînd caută să salveze originalitatea unei limbi, de pildă a celei germane, luînd în considerație înrudiri de limbi și de popoare acolo unde, de fapt, avem de-a face cu migrații de valori, acolo unde împrumuturilor de cuvinte li se conferă un caracter nedramatic, ca și cum ar fi vorba de niște furturi comise în sinul

familiei. Ipoteza despre existența unei seminții ariene este șovină încă de la origine sa și atunci nici nu este de mirare că a avut efecte șovine.

Faptul că ideea de naționalitate se născuse în fantezia politică a lui Napoleon însuși și că a fost împrumutată de dușmanii săi de moarte din rezervorul lui de idei este numai un exemplu pentru felul cum se petrec lucrurile în istorie, un exemplu care nu contrazice defel cele spuse de mine.

Intrucit în cazul cercetărilor de istorie a cuvintelor avem de-a face cu o problemă istorică, tot ce am spus în altă parte despre esența neștiințifică a istoriei, despre nonconceptul de „legi ale istoriei” și despre întimplarea în istorie se aplică și aici. Doar într-un singur punct s-ar putea descoperi în istorie — și nu chiar în glumă — dualismul pe care gândirea omenească a încercat de milenii să-l impună lumii. Dualismul care se arată cel mai limpede în dublarea obiect-subiect, dualismul care pune mereu de două ori ceea ce nu există decît o singură dată, dualismul care l-a îndemnat pe Kant să așeze acel inutil lucru-în-sine ce acționează în spatele lucrului, acest dualism se ascunde pur și simplu în conceptul de *istorie*. Ca realitate, istoria este ceea ce s-a întimplat și ceea ce continuă să se întimplă; ca o cunoaștere, istoria este știința noastră despre realitatea întimplată. Numin de aceea, pe bună dreptate, istoria în primul sens — despre care în al doilea sens nu știm nimic — preistorică. Ceea ce se întimplă în prezent este numit de noi în mod selectiv „istoric”, dacă are șanse să mai fie cunoscut și mai târziu. Însă deoarece vanitatea este cea care face selecția, de aceea multe lucruri sînt declarate „istorice” și devin „pietre de hotar”, de aceea alit de multe lucruri sînt înregistrate fonic și fotografic cînd, de fapt, ele sînt sortite uitării. (...)

Dacă istoria unui concept filozofic ar putea fi sesizată din cele mai vechi timpuri și pînă în prezent în oricare din utilizările sale, în modul în care îl folosește orice autor filozofic, atunci critica conținutului actual al cuvîntului ar fi de acum cuprinsă în istoria conceptului. O asemenea istorie completă a cuvîntului ar trebui să înregistreze, firește, în afară de fenomenele vizibile ale schimbărilor fonice și semantice, totodată și voința conștientă pe care o pune în joc fiecare autor atunci cînd folosește acel cuvînt. Vom vedea însă (vezi articolul *istorie*) că rezultatele disciplinei care se numește știința istoriei devin cu alit mai nesigure, ba chiar mai improbabile, cu cît relatarea ei se îndepărtează mai mult de la o simplă cronică a schimbărilor exterioare, cu cît caută ea să se apropie de o înțelegere a eroilor istoriei, de o pătrundere în voința lor psihologică; chiar și atunci cînd cuceritorii sau șefii de stat și-au formulat explicit motivele, nu ne putem încrede în acele declarații deoarece minciuna sau falsificarea puteau foarte bine să facă parte din motivele sau acțiunile lor. În cazul eroilor din istoria filozofiei lucrurile ar putea să arate ceva mai bine de vreme ce minciuna sau falsificarea ar putea foarte bine să slujească înrobirii oamenilor, dar niciodată propriului progres în domeniul cunoașterii. Voința psihologică ce a determinat utilizarea unui cuvînt sau a altuia în cazul marilor filozofi poate fi deci reconstituită cu o oarecare certitudine atunci cînd ei au modificat cu bună știință modul de folosire a unui cuvînt și și-au expus totodată limpede și apăsător motivele. Aceste cazuri sînt însă mult mai rare decît se crede îndeobște. Un spirit pătrunzător și universal precum al lui Leibniz a putut cerceta conceptele multor științe pentru că activitatea prețioasă a vieții sale consta tocmai într-o critică înaltă a reprezentărilor și conceptelor care erau valabile în epoca sa; Locke, întemeietorul criticii limbii, a putut arăta care sînt, din principiu, limitele puterii inerente cuvîntului deoarece, în calitatea lui de englez, descindea din nominalism și făcuse din

psihologia limbii centrul activității sale de o viață. Bravul Horne Tooke, pe care unii l-au considerat chiar autorul scrisorilor lui Junius, a observat pe bună dreptate că Locke ar fi făcut mai bine să-și intituleze al său *Essay on human Understanding: A Grammatical Essay or a Treatise on Words, on Language*. Dar filozofii cu adevărat mari, cei care au dăruit oamenilor o nouă imagine asupra lumii concentrându-și întreaga forță spirituală asupra unui grup anume de fenomene sau concepte, cei care au adunat întreaga lor lumină interioară în acest unic focar, acești bărbați extraordinari nici nu au avut timp să curețe grajdurile lui Augias, adică să examineze mai întâi, în perspectiva posibilității ei de utilizare, întreaga rezervă de cuvinte a limbii în care scriau. Au acceptat limba, moștenirea ce revenea poporului lor și omenirii, pur și simplu *cum beneficio inventarii* și au acoperit costurile gândirii lor din această moștenire fără să le pese prea mult de proveniența, de eligia și de frumusețea monedelor care sînt cuvintele. Spinoza, Hume, Kant n-au fost istorici ai limbii; nici o minte omenească nu este îndejuns de puternică pentru a crea în același timp arhitectura unui nou sistem al lumii și pentru a întreprinde totodată și munca umilă de critică a cuvintelor. Erwin von Steinbach nu a putut el însuși să-și cioplească pietrele pentru domul său. Știu bine ce anume mi se poate obiecta.

Așa se face că tocmai filozofii cei mai influenți, eroii din istoria gândului, nu ne-au scutit de efortul de a cerceta conceptele pe care le-au preluat de-a gata și pe care le-au transmis utilizării actuale. Trebuie să reluăm mereu acest travaliu: să deosebim conceptele utilizabile de conceptele iluzorii.

Dar ce este acela un *concept iluzoriu* (*Scheinbegriff*)? Dicționarul de față va denunța multe concepte, care se bucură de o apreciere generală, drept concepte iluzorii. Așadar nu exemplele sînt cele care îmi lipsesc. Și totuși nu este lesne să spui în cîteva cuvinte prin ce se deosebește un concept utilizabil de un concept iluzoriu, un concept corect de unul fals, un concept viu de unul mort. Prin aceste perechi de opoziții am sugerat deja unele din temeiurile dificultății. Simpla aparență de utilizabilitate nu poate fi explicată întotdeauna pornind de la aceeași cauză. Falsitatea sau moartea unui concept nu este, la rîndul ei, de fiecare dată atît de ușor de stabilit. Falsitatea poate să fi caracterizat conceptul încă de la început, dar poate să fi apărut și pe parcursul istoriei cuvîntului, nu este neapărat necesar ca abia o generație avansată din punct de vedere științific și critic să constate aceea falsitate; un concept poate să fi fost mort din capul locului, dar moartea poate să fi survenit pe nesimțite și după o viață mai scurtă sau mai lungă a cuvîntului. Limitele nu pot fi trasate cu exactitate pentru că toate aceste concepte sînt relative. Conceptele *absolut* și *flogiston* au fost din capul locului false, deoarece o observare atentă ar fi putut dintotdeauna să descopere contradicția în care se aflau față de faptele concrete ale experienței. Conceptul de *vrăjitoare* a devenit fals abia atunci cînd a murit conceptul de *diavol*; femeia lipsită de credință în cele sfînte nu mai putea întreține relații carnale cu conceptul iluzoriu de *diavol*. La rîndul lui, conceptul de *diavol* a fost viu destul de multă vreme și a murit abia atunci cînd cunoașterea omenească s-a convins că în lumea realității nu pot fi observate nici un diavol și nici un fel de acțiuni ale sale. Dar moartea nu paște numai concepte de felul celor care desemnează o ființă imaginară cu coarne și gheare; conceptele supreme ale fizicii sînt și ele marcate asemenea copacilor din pădure care urmează să fie doborîți de securea pădurarului. Un concept care mi se pare a fi fost mort din capul locului este cel al *imponderabilelor*.

Nu trebuie să cădem în ispită de a crede că abstracțiile, și mai cu seamă abstracțiile diluate, ar putea fi concepte iluzorii. Nu numai diletanții sînt expuși acestei ispite; chiar și Leibniz a condamnat, în dispoziția nominalistă în care și-a scris celebra precuvintare la Nizolius, cu prea multă grabă cuvinte scolastice și abstracte laolaltă. „Rareori un filozof percepe alte lucruri decît toți ceilalți oameni; de aceea este mai bine ca în filozofarea exactă să se folosească cuvinte concrete decît abstracte; cuvintele abstracte își arată folosul numai în expunerea exoterică. Să fugim ca de șerpi și de vipere de cuvintele artificiale de tip metafizic. Mai bine cuvinte populare decît cuvinte artificiale! Sînt asemenea unui argou.” Cred că Leibniz a vrut doar să recomande un limbaj plastic și să prevină împotriva metaforelor uzate ale limbajului filozofic artificial. Cel mai uzat și cel mai vid dintre toate conceptele filozofice, conceptul de *ființă*, este departe de a fi un concept iluzoriu.

Mă văd însă acum nevoit să corectez puțin afirmația potrivit căreia mai cu seamă conceptele moarte și cele false sînt concepte iluzorii. Nu cred că este necesar să explic pe larg că moartea sau agonia conceptelor este o expresie metaforică împrumutată de la reprezentarea limbii ca organism; este, de fapt, o imagine nereușită, total nereușită atunci cînd este vorba de a o aplica la conceptele filozofice; și este, de asemenea, nereușită deoarece unele concepte (precum cel de *diașol*) pot fi de acum moarte pentru știință și pentru cercurile culte, dar pot să mai trăiască mult și bine în limba unor cercuri largi din popor, adică în limba uzuală; concepte cum ar fi cele de *substanță* sau de *cauză* mai trăiesc încă în limbajul științei și poartă amprenta morții abia pentru grupuri restrinse de gînditori. În ceea ce privește conceptele false vom vedea (vezi art. *false*) că limba vorbește, cu o subtilă disociere, numai despre judecăți ca fiind false, astfel încît conceptele nu pot fi numite false decît pentru faptul că în toate conceptele se ascund judecăți; limba utilizează, în schimb, cuvîntul *aparență* (*Schein*) cu prioritate pentru senzații înșelătoare. De aceea Herbart are perfectă dreptate cînd afirmă: „Această aparență ca aparență are adevăr, faptul de a apărea este adevărat. Numai că stă în natura conceptului, de aparență faptul că el nu este în adevăr *acel* lucru *care* pare a fi”. Trebuie să fim conștienți de faptul că, la rîndul lor, cuvintele și expresiile nu sînt altceva decît semne, așa cum senzațiile sînt semne a ceva existent, pentru a înțelege acum că conceptele nu sînt calificabile drept false decît în măsura în care mai cuprind și o judecată incorectă. Ele sînt iluzorii, ele trezesc false reprezentări, dar cu toate acestea, de fapt, ele *sînt*.

Dacă expresia *concepte moarte* este metaforică și înseamnă că asemenea cuvinte nu sînt folosibile în așa numitul organism al limbii, așadar dacă toate *conceptele moarte* sînt în fond concepte false, dacă expresia *aparență* se utilizează adecvat numai în legătură cu senzațiile, dacă lumea adjectivică este lumea înperșilor senzoriale *onente*, adică a acelor care înșală doar în limite firești, dacă nu sîntem niciodată îndreptățiți să numim aceste firești amăgiri (cum ar fi perceperea de tonuri și de culori) o simplă aparență, atunci ajungem pe această cale a gîndului la o nouă teorie despre conceptele iluzorii. Vom afla, și va trebui să o repetăm mereu sub cele mai diferite forme, că limba noastră, înoldeauna materialistă, cunoaște numai o lume adjectivică și că lumea substantivică a lucrurilor este construită, de fapt, cu totul pe ipoteze. Deocamdată, atîta vreme cît o să mai vorbim limba noastră, nici nu ne putem lipsi de aceste ipoteze asupra lucrurilor; conceptele reale ale căror cazuri individuale ne înconjoară cu efectele lor adjectivice, ale căror cazuri individuale par să fie percepute de simțurile noastre, nu vor fi numite niciodată de noi concepte

iluzorii. Conceptul generic *cal* poate fi verificat tot atât de puțin precum conceptul generic sau conceptul individual *diavol*; în schimb, efectele acelui lucru conceput drept *cal*, ba chiar efectele conceptului generic *cal*, pot fi verificate. Așa se face că de la conceptele superioare, care prin aceasta nu devin concepte iluzorii (mamifer, animal, organism, corp), pleacă efecte ce se repercutază asupra lumii adjectivice — singura accesibilă limbii noastre. Conceptele iluzorii sînt, prin urmare, concepte substantivice care nu au nici un fel de efecte adjectivice.

Critica conceptelor, așa cum o întreprindem aici, va trebui să demonstreze că multe dintre conceptele noastre filozofice sînt asemenea concepte iluzorii. Așadar concepte substantivice, cărora nu le corespunde în realitate nimic sau (pentru a ne exprima mai corect) care nu au nici un fel de efecte adjectivice. Căci tocmai aceasta este primejdia care însoțește conceptele iluzorii: faptul că ele nu sînt abstrase din nici o realitate și că totuși sînt, sînt în limbă sau în gîndirea oamenilor, ca reprezentări, și astfel, ca reprezentări, ele pot deveni motive ale acțiunii; și foarte adesea ele conduc la crime și omucideri (războaiele religioase, arderea vrăjitoarelor) iar uneori chiar la acțiuni îmbucurătoare și utile. Distrugerea conceptelor iluzorii, dezvăluirea falsității lor nu reprezintă deci pentru cunoașterea umană o simplă necesitate teoretică ci în foarte multe cazuri și un avantaj practic și din această cauză criticul limbii trebuie să accepte — de bună voie sau nu — să fie considerat un luminist. În dificila lui sarcină, care s-ar putea numi eliberarea de credință în limbă, chiar și desprinderea de superstiția conceptelor iluzorii poate fi considerată un oarecare succes.

Schopenhauer ar fi dorit să se extindă conceptul de scolastică asupra întregii epoci cuprinse între Augustin și Kant (*Lumea ca voință și reprezentare*, vol. I pg. 500) uitînd, ce-i drept, cu totul de existența englezilor anti-scolastici. Extensia dată de el epocii scolastice nu este însă nejustificată dacă numim „scolastică” orice filozofie care este dispusă să devină slujnica teologiei. Dar dacă esența scolasticii constă în servitutea ei față de cuvintele lui Aristotel, în superstiția față de cuvinte care a condamnat pe cei mai buni dintre reprezentanții ei la o sterilă descompunere a cuvintelor și care i-a împiedicat să vadă autentică deosebire de valoare dintre cele mai înalte idei, conceptele cele mai abstracte și conceptele iluzorii — ci bine, atunci mai există și astăzi, chiar și printre cercetătorii materialişti ai naturii și printre adversarii lor, adepții energismului, reprezentanți vii ai scolasticii, atunci mai există și azi concepte scolastice (*substanță, atom, energie, forță, formă, cauză* etc.); și critica limbii nu are voie să obosească nici o clipă în a combate cele mai noi concepte iluzorii cărora în lumea realității nu le corespunde nimic, de la care nu pornesc nici un fel de efecte adjectivice, dar care exercită totuși o acțiune asupra realității psihologice a gîndirii. Critica limbii nu trebuie să-și încheieze lupta, deși este conștientă că forța psihologică a conceptelor iluzorii nu este numai posibilă ci, prin însăși esența limbii, chiar necesară: că, deci, conceptele filozofiei trebuie — de vreme ce filozofia începe acolo unde se sfîrșește știința empirică — să oscileze adesea, în regiunile cele mai înalte, între primejdia iluziei și primejdia misticii.

(Din Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie* „Dicționar de filozofie”, Diogenes Verlag AG Zürich, 1980 — prima ediție 1910 — 1911).

În românește de THOMAS KLEININGER

Leonardo și filosofii

În mare, filosoful este un fel de *specialist* al *universalului*; caracter care se exprimă printr-un gen de contradicție.

În plus, acest *universal* nu apare decât sub formă *verbală*.

Aceste două considerații conduc cu ușurință la a-i așeza pe filosofi între *artiști*; dar acest artist nu vrea să consimtă categorisirea și aici începe drama sau comedia Filosofiei.

În timp ce pictorii sau poeții își dispută numai *rangul*, filosofii își dispută *existența*.

Poate că filosoful gîndește că o *etică* sau o *Monadologie* sînt lucruri mai *serioase* decît o *suită în re minor*?

Este adevărat că anumite întrebări pe care și le pune spiritul sînt mai *generale* și mai *naturale* decît cutare producții ale artei.

Dar nimic nu dovedește că aceste întrebări nu sînt mai *naive*.

După opinia mea, *orice Filosofie este o problemă de Formă*. Este forma cea mai *comprehensibilă* pe care un individ o poate da *ansamblului* experiențelor sale interne sau de altă natură, și aceasta *independent de cunoștințele pe care le poate avea acest om*.

Cu cît se va apropia, în căutarea acestei forme, de o expresie mai *individuală* și mai *convenabilă* pentru el, cu atît *actul* și *lucrarea* altuia îi vor fi *străine*.

Leonardo este unul dintre întemeietorii Europei distincte. El nu se aseamănă nici cu cei vechi, nici cu cei moderni.

Este clar că *Binele* și *Frumosul* nu mai țin de modă.

În privința *Adevărului*, fotografia i-a arătat natura și limitele: înregistrarea fenomenelor printr-un pur efect al lor, cerînd ca *Omul* să fie prezent cît *mai puțin* cu putință, acesta este « *Adevărul nostru* ». Iată ce constat.

Dacă Estetica ar putea exista, artele ar pieri cu necesitate în fața ei, adică *în fața esenței lor*.

Trebuie să mărturisim că o concepție *pozitivă* asupra vieții trebuie să conducă în mod fatal la căutarea efectelor ei imediate și la abandonarea *muncii frumoase*. Asistăm la Crepusculul Posterității.

Nimic mai uimitor, pentru ochiul ingenuu, decît anumite probleme puse

* Fragmentele traduse reprezintă notele marginale la textul propriu-zis publicat de Valéry sub titlul *Leonard et les philosophes* (în *Oeuvres*, N.R.S., Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1957 pp. 1234-1269)

de filosofi în cel dintâi rang, în timp ce alte probleme, pe care același spirit naiv le considera de importanță fundamentală, lipsesc.

Vreau să spun: atunci când un artist își propune să producă o operă atât de complexă, sau de vastă, încât mijloacele și scopul nu sînt determinate imediat prin corespondența lor reciprocă, el este condus să-și facă o *teorie* în aparență generală, să-și caute într-un limbaj abstract o autoritate, împotriva lui însuși, care să-i faciliteze întreprinderea sub aparența că îi impune condiții universale.

Este de ajuns să fi trăit cit de puțin cu artiștii sau să fi vorbit cu ei, pentru a observa acest lucru și pentru a înțelege multe precepte...

Filosoful nu poate concepe ușor faptul că artistul trece aproape indiferent de la *formă* la *conținut* și de la conținut la *formă*; că un tip de frază *ți vine* și că artistul caută *apoi* să o completeze și să o justifice printr-un *sens*; că *ideea unei forme* are, pentru el, aceeași valoare ca și *ideea care cere o formă*. Etc.

Este foarte ușor, printr-o anumită meditație, să arăți vanitatea oricărui lucru. E o banalitate a catedrei căreia Pascal i-a dat strale noi. Asta nu înseamnă decît un dezgust de origine pur și simplu fiziologică sau o dorință de a face, cu puține eforturi, o destul de mare impresie asupra spiritelor.

Poți provoca tot atât de ușor oroarea de viață, imaginea fragilității acesteia, a mizeriilor, a netrebniciilor sale, după cum poți excita ideile erotice și apetiturile senzuale. Este de ajuns să schimbi *cuvintele*.

(Dar de bună seamă că primul gen de exercițiu este mai nobil.)

Adaug (dar numai pentru unii) că voința de a nu te lăsa manevrat de *cuvinte* are un anumit raport cu ceea ce am numit sau am crezut că numesc: *Poezie pură*.

Da, toate aceste abstracții ale filosofiei tradiționale îmi par opere de *Primitivi*. Există, dacă îndrăznesc să spun, o anumită naivitate a acestor noțiuni și a problemelor pe care le exprimă. În particular, noțiunile de *realitate* și de *cauzalitate* îmi par foarte grosolane...

A introduce cuvinte abstracte fără să le dai definiții clare, sau clar convenționale, îmi pare lucru criticabil.

Ea [matematica] a găsit în arbitrarul cel mai liber și mai conștient mijlocul de a dezvolta cel mai sigur a sa *artă a necesarului*.

[Cred că te naști *filosof*, așa cum te naști *sculptor* sau *muzician*.] De aceea predarea filosofiei — cînd nu este însoțită de o învățare a libertății fiecărui spirit, nu numai în privința doctrinelor, ci și în cea a *problemelor* însele — este, în ochii mei, anti-filosofică.

Problema este să creezi nevoia unei voluptăți de a filosofa.

[Dacă respingi un Platon, un Spinoza, nu va mai rămîne nimic din uimitoarele lor construcții? Nimic absolut nu rămîne, *dacă nu rămîn opere de*

artă.] Și ce altceva pot *spera* astfel de mari gânditori.

Montaigne nu figurează nici el [cum nu figurează nici da Vinci, pe lista filosofilor recunoscuți sau grupați ca atare prin tradiție].

Un om care răspunde: *Nu știu*, la toate întrebările unui formular filosofic, nu și-ar fi spus deloc filosof.

Și cu toate acestea...

Să nu uităm că marea glorie a unui om cere ca meritul său să poată fi reamintit *în puține cuvinte*.

Știința, în sensul modern al cuvântului, constă în a face ca a ști să depindă de a putea; și merge până la a subordona inteligibilul verificabilului. Încrederea se întemeiază în întregime pe certitudinea de a reproduce sau de a revedea un anumit fenomen prin intermediul anumitor *acte* bine definite. Cât despre maniera de a descrie acest fenomen, aici este partea schimbătoare, discutabilă, perfectibilă a dezvoltării sau expunerii științei.

Acesta este fundamentul adevăratului A ști. Propozițiile acestui adevărat a ști nu trebuie să fie altceva decât formule ale actelor: Faceți asta și asta. Temeiul este *a putea*, adică o anumită transformare exterioară dependentă de o modificare interioară conștientă.

Epoca noastră a văzut metafizica surprinsă de variațiile științei materiei, dintre cele mai bruste și mai comice.

De aceea mi s-a întimplat să gîndesc că, dacă aş fi filosof, m-aş strădui să-mi fac gîndirea independentă de orice cunoștințe pe care o experiență nouă le poate ruina.

Trebuie mărturisit că ceea ce le este propriu celor mai mari dintre filosofi e faptul că adaugă probleme de interpretare problemelor imediate pe care le poate pune observarea.

Fiecare dintre ei importă o terminologie și în nici unul dintre cazuri termenii pe care îi introduc nu sînt bine definiți.

[Filosofia lui Leonardo este pictura]. Căci pictura sa presupune o analiză minuțioasă și prealabilă a obiectelor pe care vrea să le reprezinte, analiză ce nu se mărginește la caracterele vizuale; ci merge la tot ce este mai intim sau mai organic, la fiziologie, până la psihologie, pentru ca în final ochiul său să se aștepțe, într-un fel, să perceapă accidentele vizibile ale modelului care rezultă din structura lui ascunsă.

Benvenuto Cellini ne spune că Leonardo a fost primul care *a admirat* formele organice adaptate unor roluri funcționale. El nu-a făcut să înțelegem frumusețea anumitor oase (omoplatul) și articulații (brațul articulat împreună cu mîna).

O estetică cu totul modernă nu este fondată decât pe acest principiu de adaptare. Grecii nu se gîndiseră decât la efectele optice. Ei nu *izolau* plăcerea intelectuală provocată de funcția virtuală a formelor. Cu toate acestea au fost create dintotdeauna urme și ustensile *perfecte*.

Cînd împrejurările m-au făcut să-l privesc îndeaproape pe da Vinci, am văzut în el tipul reprezentativ al acelei munci atît de conștiente, încît arta și

știința sînt inextricabil îmbrinate, exemplarul unui sistem de artă întemeiat pe analiza *generală* și întotdeauna preocupat, atunci cînd face operă *particulară*, să nu o compună decît din elemente verificabile.

Analiza îl conduce pe Leonardo să-și prelungească dorința de a picta pînă la curiozitatea tuturor fenomenelor, chiar non vizuale, nici unul nepărtindu-i indiferent pentru arta de a picta, așa cum aceasta din urmă îi părea de preț pentru cunoaștere în general.

Această reciprocitate remarcabilă între fabricare și cunoaștere, prin care prima este garanția celei de a doua, e caracteristică lui Leonardo, se opune științei pur verbale și a sfîrșit prin a domina, în era actuală, în detrimentul filosofiei, care apare un lucru incomplet.

Logica nu are decît virtuți foarte moderate cînd folosește limbajul obișnuit, adică limbajul fără definiții absolute.

[A gîndi profund] înseamnă a repune în chestiune primele valori date ale gîndirii noastre, acționînd asupra *duratelor* de existență conștientă ale acestor date.

Orice gîndire presupune a lua un lucru drept un altul: o *secundă* drept un *an*.

Nu există nici o singură problemă în filosofie care să fi fost enunțată într-o așa manieră încît să nu subziste nici un dubiu asupra existenței sale.

Trebuie să observăm totodată că această adaptare [a limbajului] este adesea foarte departe de a fi satisfăcătoare. Cf. definițiile *punctului*, ale *liniei*, ale *raportului* etc.

Ar fi multe de spus despre *arbitrar*.

Tot ceea ce facem arbitrar (în proprii noștri ochi), precum a mîzgăli *la întîmplare* pe o foaie, rezultă din activitatea separată a unui organ. Închidem ochii pentru a extrage *la întîmplare* un bilet din căciulă. Unor astfel de acțiuni se opun activitățile noastre supravegheate.

Toate acestea s-ar exprima destul de simplu remarcînd faptul că *numărul* condițiilor independente impune unui act măsura gradul de conștiință.

Totuși [filosofii] nu au făcut niciodată acest lucru (după cîte știu) pornind de la o analiză a limbajului care să-l reducă la natura lui statică și să permită să nu atribuim *esenței lucrurilor* creații verbale (și, în consecință, *probleme*), ce au ca origine naivitatea, sentimentul poetic, expedientele și tatonările generațiilor.

Uitarea acestor umile începuturi constituie fără îndoială o condiție a numeroase probleme filosofice.

În particular, existența noțiunilor asupra cărora nu s-a căzut de acord, sau coexistența accidentală a termenilor creați independent unii de alții, dă prilejul unor antinomii sau paradoxuri foarte favorabile unei bogate dezvoltări de neînțelegeri și de subtilități destul de *filosofice*...

În românește de MARIUS GHICA

Limbaaj obișnuit și filosofie

Originile lingvistice ale obsesiei filosofice

Specific pentru Wittgenstein din *Investigații filosofice* este că, în ceea ce privește problemele filosofiei tradiționale, el se prezintă lipsit atât de acea dezinvoltură iritantă care se întâlnește uneori la Russell, cât și de atitudinea dogmatică și condescendentă a neo-pozitiviștilor logici. Nu numai pentru că una din ideile sale principale este că, în cazul cel mai bun, s-ar putea „dizolva” (pentru a folosi una din expresiile favorite ale filosofilor lingviști) una după alta unele probleme filosofice, dar nu să se procedeze în bloc la un fel de „eliminare a metafizicii”; mai ales pentru că *profunzimea* chestiunilor trebuie să corespundă, după el, *adincimii* diagnosticului și tratamentului: „Problemele a căror naștere are drept cauză o interpretare greșită a formelor noastre de limbaj au un caracter de *profunzime*. Aceste sînt neliniști profunde: ele sînt la fel de adînc înrădăcinate în noi ca și formele limbajului nostru și ele au tot atîta semnificație cîtă importanță are limbajul nostru” (*PU*, par. 111). Dificultatea extremă a filosofiei și incertitudinea inevitabilă a „curei” pe care o propune țin de neobservata pregnanță și preeminență în limba noastră și în viața noastră a anumitor forme de exprimare caracteristice, care exercită asupra înțelegerii o veritabilă fascinație: „Filosofia este o luptă împotriva vrăjirii înțelegerii noastre de către mijloacele limbajului nostru” (*Ibid.*, par. 109).

Formula aceasta din urmă amintește în mod straniu de aceea a lui Frege: „Dacă aceasta-i sarcina filosofiei să frîgă dominația verbului asupra spiritului uman¹ ... Dar, după Wittgenstein, nu ne vom putea elibera de tirania limbajului uzual prin lovitura de forță „leibniziană” a construirii unei ideografii. De altfel, nu numai autorul *Investigațiilor filosofice* considera ca o completă iluzie ideea că construcția unei limbi simbolice „ideale” este susceptibilă de a contribui la soluționarea problemelor filosofice; dar el contestă, de asemenea, cu o violență extremă posibilitatea și sensul unei încercări precum elaborarea unui limbaj internațional artificial.

Nevoia de generalitate ca boală filosofică

... Citindu-l pe Wittgenstein ești confruntat direct cu acest gen de probleme: a identifica drept soluție însăși rezultate care par a nu fi decît o vagă pregătire a ei. „Și apoi?” ne-am putea spune, atît în sens propriu cît și figurat. Wittgenstein este el la urma urmei nominalist, behaviorist, convenționalist, etc.? Nimic din toate acestea dacă e să-l credem, deși ar putea foarte ușor să dea impresia că propune o filosofie a limbajului, o filosofie a matematicilor etc. Marile doctrine filosofice tradiționale sînt pentru el, cum am văzut, mai puțin *erori* cît *superstii*, forme de reverență supersticioasă față de anumite turnuri ale limbajului. Ca să dăm un exemplu de problemă clasică, acea

a universalilor, am putea în termeni wittgensteinieni să caracterizăm astfel cele trei tipuri de răspunsuri tradiționale:

Realistul (platonician) caută, în fața termenilor abstracți, cum sînt „justiția”, „frumusețea”, „numărul 2”, etc., după expresia lui Wittgenstein, substanța din spatele substantivului. Obnubilat de modelul referinței pure (a numelui propriu) și observînd că „justiția” este un termen singular care nu trimite la nimic în lumea sensibilă, care nu conține decît lucruri mai mult sau mai puțin juste, el îi caută aiurea denotația pe care *nu poate să n-o aibă*. Nominalistul este probabil sensibil la formulări precum: „*Cuotntul* « triunghi » se aplică la toate figurile geometrice de o anumită formă”. El ține să se observe că universalitatea, despre care este vorba, e o proprietate ce caracterizează nu lucrurile, nici ideile, ci exclusiv uzul pe care îl dăm noi anumitor termeni. Ceea ce îl face să spună, cu Hobbes, că numele comun „chiar dacă e un nume unic, este totuși numele unor diferite lucruri particulare în raport cu care este numit un *universal*”; căci în lume nu există nimic universal decît numele, pentru motivul că lucrurile numite sînt, fiecare dintre ele, individuale și singulare” (Leviathan, cap. IV). Cît privește pe conceptualist, care își reprezintă spiritul uman ca un fel de manufactură de idei, el acordă fără îndoială o importanță deosebită faptului că ideea este ceva ce „avem”, ceva ce „formăm”, care, *ne vine*, etc., adică expresiilor care fac din idee ceva ce este dat într-un *eveniment* mental specific, care, în cazurile chiar cele mai puțin spectaculare de invenție, apare ca produsul unei alchimii interioare misterioase cu legi aproape necunoscute și cu rezultate imprevizibile. (...)

Am putea fi efectiv tentați să uităm că Wittgenstein luptă împotriva înclinației (filosofice) ce o avem, în general, de a supune funcționarea limbajului unui model unitar prestabilat, și nu împotriva unui anumit model de acest tip, în scopul de a propune un altul mai adecvat: de unde ideea că el substituie un fel de mit al vagului și al aproximativului, mitului preciziei care caracterizează filosofia reformatorilor limbii uzuale. În realitate Wittgenstein nu caută nicidecum să ne impună generalității asupra limbajului și nu înțelege să descurajeze *a priori* nici o apropiere teoretică specială față de fenomenul lingvistic, cu toate că este evident deosebit de sensibil la faptul că, în domeniul acesta, presupunerea teoretică trece foarte ușor în obsesia filosofică. El contestă în orice caz cu tărie că propriile sale rezultate s-ar putea interfera direct cu cele ale vreunei științe oarecare. „Este just să spunem despre considerațiile noastre că nu trebuie să fie considerații științifice. Experiența faptului « că pe ici pe colo se poate gîndi contrar prejudecății noastre » — orice ar putea să vrea să spună aceasta — nu ne poate interesa. (Concepția pneumatică a gîndirii). Iar noi nu trebuie să construim nici o teorie. Nu trebuie să existe nimic ipotetic în considerațiile noastre. Orice *explicație* trebuie să dispară și să fie înlocuită numai prin descriere” (PU, par. 109).

Sensul comun și uzul comun

Din cele spuse mai sus rezultă clar că, la Wittgenstein, într-un sens „forma de viață” este cea care are rolul transcendentalului: „Ceea ce trebuie acceptat, ceea ce este dat — s-ar putea spune — sînt *formele de viață*” (PU, par. 226). Este însă un fel de a spune că punctul de vedere filosofic transcendental este prin excelență o iluzie. Nu există întrebare posibilă privind condițiile *a priori* de posibilitate a conștiințelor și activităților noastre, nu există chestiunea *quid juris?* care să poată fi adresată acestora, ci o chestiune *quid facti?* filo-

sofică, pe care Wittgenstein are grija de a o distinge de aceea a savantului. „Idealul” și „utilul” se află în privința aceasta, împotriva aparențelor, pe același plan. Există diferite feluri de a semna cunoașterea, limbajul sau obiceiurile de a-și prezenta titlurile lor, adică diferite feluri de a face comparații: toate au însă limitele lor: „Oare trăim noi pentru că este practic să trăim? Oare gândim pentru că este practic să gândim? (BGM, V, 14) și, tot așa, s-ar pute” spune: „A gândi, a vorbi, a socoti este aceasta ideal, esențial, logic, etc.?” (cf. PU, par. 467). Limitele apriorismului și ale empirismului nu consistă în descoperirea de „fapte” ireductibile ale înțelegerii, ale rațiunii sau ale experienței, ci în anumite feluri de a acționa, în faptul că anumite chestiuni nu sînt puse pentru că nu le dăm sens.

Există, din acest punct de vedere, o deosebire totală între comportarea lui Moore și Wittgenstein pe de o parte, și cea al lui Russel și a empiriștilor clasici pe de altă parte: „Pe cînd Moore abandonează chestiunea de a găsi o justificare credințelor noastre, pregătind în felul acesta drumul concepției moderne a filosofiei, după care filosoful nu trebuie să se ocupe nici să conteste și nici să apere drepturile noastre de a cunoaște, ci doar să procedeze la analizarea lor, Russel, de altă parte, a tratat mereu chestiunea justificării ca cea mai importantă filosofie”². Se poate spune că Wittgenstein este, ca și Moore, un filosof al simțului comun? După cum observa Ayer, Moore (1) „n-a acordat nici un interes special limbajului obișnuit ca atare”, (2) „n-a pretins niciodată că filosofia ar putea consta într-o analiză a limbajului”, (3) „nu pretinde că analiza filosofică ar fi pur lingvistică” (cf. *ibid.*, p. 101). Moore apără *adevărul* anumitor afirmații ale simțului comun, și nu proprietatea uzului lingvistic comun, împotriva atacurilor filosofilor. Wittgenstein vrea să readucă limbajul de la uzul filosofic la uzul său obișnuit, și nu pe filosofi de la credințele lor filosofice la credințe obișnuite. El, după cum am văzut, nu la opiniile lor este sensibil, ci la neliniștile lor. (...)

Limba obişnuit şi uz obişnuit al limbajului

După cum nu este o revenire la opinia comună, programul lui Wittgenstein nu este, de fapt, nici o întoarcere la vorbirea comună. Expresia „filosof al limbajului obișnuit” este din păcate de natură a sugera (1) că ancheta filosofică privește în mod unic exprimări ale limbajului vernacular în opoziție cu expresiile tehnice, academice sau ezoterice ale unei limbi specializate, (2) că toate discuțiile filosofice trebuie ele însele să se păstreze integral în limba vernaculară. Ryle a denunțat aceste două erori într-un articol din 1953 intitulat „Ordinary Language”³. În ceea ce privește pe cea de a doua, este evident că filosoful limbajului obișnuit nu s-a gândit niciodată să frustreze filosofia de avantajele unei terminologii ezoterice. Neînțelegerea asupra acestui punct își are originea fără îndoială în faptul că al doilea Wittgenstein și discipolii săi au abandonat una din ideile principale ale lui Russel și ale neo-pozitivismului logic: ideea că se poate și trebuie să se aplice la rezolvarea problemelor filozofice unele tehnici de tip științific.

Dar, fie că filosofia ar fi o critică și o reformă fie dimpotrivă o simplă descriere a uzurilor noastre lingvistice, ea trebuie să se folosească în ambele cazuri de un anumit meta-limba, care nu poate fi altceva decît limbajul uzual însoțit completat cu un vocabular tehnic adecvat. Filosoful nu este *a priori* silit să rămînă mai fidel limbajului obișnuit decît lingvistul sau logicianul. El este obligat să fie clar, într-un sens chiar mai clar decît oricare alt tehni-

decît spectacolul unor înşăilări grosolane: salturi, abateri, schimbări de direcţie, artificii de legătură, trişerii de tot soiul, contraziceri, noduri, puncte de sudură.

Pentru că în condiţia unei fiinţe conştiente *finite* gîndirea este fatal fragmentară, singurul comportament onest, pe această linie, poate fi formulat astfel: *a scrie fragmentar în orizontul unei singure idei*. Aceasta este suprema (şi singura) noastră formă de coerenţă. Pînă şi bibliotecile lumii nu reprezintă în fond decît spectacolul obiectivat al acestei fragmentarităţi reiterate la nesfîrşit.

Dacă se acceptă că limita este punctul de unde orice ontologie începe sau centrul care prezidează orice dicurs ontologic, pe scurt, dacă *totul* este limitat şi dacă limita este de găsit *pretutindeni*, atunci peratologia, ca discurs specializat despre limită, ameninţă să sucumbă într-o logică a omogenului, a nediferenţierii şi a nelimitatului. Ambiţia ei, cu cît este mai justificată, cu atît o face mai neputincioasă. Acest discurs, a cărui slăbiciune rezidă tocmai în forţa lui de integrare, nu se poate salva decît introducînd diferenţa în spaţiul enunţului nediferenţiat „*totul e limitat*”. Pentru a nu deveni un discurs totalizator care urmează să se dizolve în propria sa atotcuprindere, peratologia trebuie să adopte mijloacele unei tehnici „tomografice”, deci să-şi secţioneze obiectul în chip aleatoriu în punctele cele mai diverse ale unei articulări doar bănuite. Secţionarea ca metodă *ad hoc* face din *fragment* figura necesară a discursului peratologic.

Fragmentul îi răpeşte peratologiei orice pretenţie de discursivitate, deci orgoliul de a tinde către logica exhaustivă a unui domeniu şi de a deveni „sistem”. În felul acesta, însuşi termenul de „peratologie” devine abuziv şi rămîne simpla aluzie la năzuinţa tradiţională a unui logos care nu a ştiut şi nu a putut niciodată să-şi domine obiectul. Pentru a fi păstrat, el trebuie să mărturisească, din capul locului, o intenţie ironică: ironia faţă de orice „sistem” ca receptacol privilegiat al Adevărului. Logică a limitei, dar şi logică ce îşi cunoaşte limita, peratologia renunţă la obsesia Textului şi optează în chip firesc pentru fragment.

În locul unei gîndiri „pure”, discursive — spălată şi curăţată de fireasca ei rătăcire (şi de *abia* astfel falsă şi artificială), neverosimilă ca o statuie, năzuind la construcţia absolută, la *sistem*, trăind iluzoriu în lumina unui ideal al *emancipării absolute* şi al unei „ştiinţe a gîndirii” — în locul acesteia, deci, gîndirea în forma ei naturală (umană) de existenţă, care face din momente finitudinii — din tăcere, rătăcire, agonie şi moarte — semnele de punctuaţie ale unui discurs eliberat de prezumţia colaborării cu continuitatea absolută a Sensului. În locul eului impersonal ca agent absolut al Adevărului, eul dramatic al filosofiei.

Gîndirea noastră este tot atît de aproape de haos pe cît de sistem, în sensul că principiul de organizare pe care ea-l poartă în sine nu conduce la configuraţii definitive, ci la întruchipări care trebuie distruse în vederea altora noi. Această *creatio continua* este însăşi atestarea haosului subzistent. Expresia relativizării absolute a gîndirii discursive este: „se poate şi altfel”. Dar dacă „se poate şi altfel” — şi nu *asa şi numai asa* — înseamnă că haosul stă în permanenţă la pîndă, că el este deja prezent în fiecare posibilitate deschisă către un alt drum al gîndirii.

A găsi, în gândire, un omolog al celui de al șaselea simț. O gândire *liber-discursivă* ar trebui să se adauge celorlalte cinci tipuri de gândire amintite. Spre deosebire de gândirea sever-discursivă care generează sistemul filozofic, gândirii liber-discursive i-ar corespunde, ca gen filozofic, *epica de idei*. În locul „literaturii filozofice“, în care personajele expun puncte de vedere generale sau fac lungi digresiuni în contul autorului, ar trebui creată o epică de idei, o „proză organică“ a gândirii, eliberată de artificii conceptelor și de obsesia construcției speculative: o mimetică superioară, a gândirii *în mersul ei natural*, deci în rătăcirile ei, în spontaneitatea nașterii și decurgerii ei *necesare*. În epica de idei, spre deosebire de ceea ce se întâmplă în „romanul filozofic“, *ideile* ar trebui să fie personaje; ar trebui să ni se povestească *despre ele*, despre rătăcirile și întâmplările lor, despre gloria lor, despre căderile lor și despre moartea lor. Oamenii, personajele „reale“ — dar ele n-ar mai fi acum decît umbrele ideilor, agenți întâmplători —, ar juca rol de fundal, de decor, ar fi camerele, străzile și parcurile prin care s-ar mișca și ar trăi idei.

Jurnalul, epistola, cuvîntarea, dialogul, fragmentul, esul și epica de idei pot fi numite genuri *artistice* ale filozofiei nu din cauza „stilului“ care le este propriu, ci pentru că: 1) întrețin un raport *mimetic* cu gândirea naturală; 2) își primesc unitatea nu numai din perspectiva obiectului gândit, ci și din aceea a eului cogitativ determinat ca individ, așadar din perspectiva orizontului afectiv în care se desfășoară gândirea. „Ideea“ nu mai apare aici ca „idee pură“, ci ca produs al gândirii *finite* care se desfășoară *în timp* și este alimentată de un element *pasional*. Sistemul filozofic, în schimb, reprezintă genul *științific* al filozofiei, tocmai pentru că acest raport mimetic cu gândirea naturală este *suprimat*. Gîndirea artificială, care este proprie acestui gen, nu poate fi decît *instinctivă* și nu *mimată*, pentru că ea *nu există ca atare* în perimetrul vieții reale. Unitatea acestui gen, apoi, vine nu din proiectul (contradictoriu și șovăitor) al individului care gîndește, ci tocmai din demiterea acestuia prin exaltarea formei pure a rațiunii pure. În măsura în care escamotează elementul psihologic și dramatic al gândirii, *gîndirea sever-discursivă* introduce un element de mistificare în scenariul filozofiei sau face din însăși această mistificare elementul pur al gândirii și filozofiei.

A serie liber de prejudecata oricărui discurs tradițional înseamnă a nu cunoaște *dinainte* locul unde urmează să ajungi: acest loc poate foarte bine să nici nu existe. Nu este vorba decît de a descrie *mersul* unei idei în desfășurarea ei reală, și nu în aceea contra-factuală care proiectează în ordinea discursului fizionomia deznodământului. În mod aparent, aici nu este vorba decît de o diferență nesemnificativă, aceea dintre două momente posibile ale scrisului: poți scrie atunci cînd începi să gîndești o problemă sau poți scrie după ce ai terminat s-o gîndești. În fapt, însă, această diferență afectează altul destinul și conținutul gândirii, cît și structura ei forată. Orice sistem filozofic reorganizează demersul gândirii în funcție de rezultatul găsit în culisele nevizitabile ale gândirii; ceea ce se vede este diferit de ceea ce s-a petrecut cu adevărat. Aici „adevarul“ nu este, așa cum ni se spune, „rezultatul cu drum cu tot“, ci este drumul re-făcut în vederea unui *anumit* rezultat. În schimb, în suita de fragmente sau în epica de idei, rezultatul nu apare nicăieri ca rezultat, ci pur și simplu ca ansamblu al unui demers nemistificat.

Max Ernst (1891—1976). *La Grande Roue Chromatique* — 1919 (Paris Colecția Louis)



**O NOUA RAMURĂ A
LINGVISTICII — PRAGMATICA**

Peisaje pragmatice

Un dicționar al limbajului științific actual ar trebui să cuprindă și termen, *ca act verbal, enunțare, forță ilocutionară, implicație conversațională, modalizare, presuposiție* etc. Într-un dicționar analogic, acești termeni ar figura sub intrarea PRAGMATICĂ (diferită de „pragmatism”, care desemnează fie o atitudine social-umană, fie o anumită orientare filosofică). Mai dificil i-ar fi dicționarului respectiv să formuleze o definiție a pragmaticii. Într-adevăr, între „semantica limbajelor indexicale” și „praxiologie lingvistică” distanța pare foarte mare; și totuși ambele sintagme sint utilizate pentru a defini termenul care ne interesează. Mai mult, abordarea pragmatică se impune tot mai pregnant astăzi în meta-teoriile științifice din toate domeniile; se vorbește despre o pragmatică a fizicii, a matematicii etc.

Fundamentală rămâne însă pragmatica limbajului natural, ca parte integrantă a teoriei comunicării lingvistice; domeniul ei a cunoscut în ultimul deceniu și jumătate o lărgire spectaculoasă sub aspect atât intensional cât și extensional; o serie întreagă de direcții teoretice, fiecare cu metodologia sa proprie, au fost atrase în sfera pragmaticii, ceea ce a determinat o multiplicare a surselor conceptuale, a centrelor de interes, a nivelelor de incidență etc.

Preocupări ce ar fi calificate astăzi ca fiind de natură pragmatică pot fi decelate în gândirea asupra limbajului din toate timpurile. Totuși, pragmaticii sînt în general de acord în a încadra printre sursele fundamentale ale pragmaticii actuale teoria semiozei formulată de Charles Sanders Peirce și triada semiotică definită de Charles Morris. Pentru Peirce, semioza (procesul de construire a semnificației) se instituie ca relație între un *semn*, un *obiect* și un *interpretant*, acesta din urmă fiind identificat de cele mai multe ori, în cazul limbajului natural, cu vorbitorul. Plecînd de aici Morris propune o tripartiție a semioticii în funcție de obiectul analizei: relația semn — semn (*sintaxa*), relația semn — obiect (*semantica*) și relația semn — utilizator (vorbitor): *pragmatica*. Pragmatica ar fi deci una dintre dimensiunile semioticii, definită ulterior mai precis ca avînd drept obiect „fenomenele biologice, psihologice și sociologice care apar la utilizarea semnelor”. În acest sens, pragmatica s-ar înrudi îndeaproape cu sociologia, psihologia, etnografia și chiar cu biologia!

Definiția de mai sus apare ca pertinentă pentru ceea ce s-ar putea numi „pragmatica generală” sau „pragmatica în sens larg”. Alle surse teoretice conduc la formularea unor definiții circumscrise mai îndeaproape domeniului lingvistic propriu-zis, cea mai restrictivă aparținînd lui Jehoshua Bar-Hillel, după care pragmatica ar fi o subdiviziune a semanticii, care s-ar ocupa cu studierea limbajelor ce cuprind expresii indiciale (indexicale) — deci o semantică a limbilor naturale, opusă celei a limbajelor formale. Dar definițiile cele

mai larg acceptate astăzi vin din direcția teoriei enunțării și a teoriei actelor de limbaj.

Descriind „aparatură formală a enunțării” (definită la rândul ei drept actul individual de utilizare a limbii de către vorbitor), Emile Benveniste a deschis o direcție de investigație extrem de fructuoasă, în special în spațiul francez. Sub forma ei actuală, teoria lingvistică a enunțării (Culioli-Descless) încearcă formalizarea operațiilor prin care subiectul enunțator își construiește discursul, prin raportare la un sistem de repere în care primară este axa EU — AICI — ACUM.

Teoreticienii actelor verbale (acte de limbaj, acte de vorbire) — J. J. Austin, J. R. Searle — insistă asupra caracterului social al practicii lingvistice. A vorbi, a utiliza o limbă naturală, înseamnă „a adopta o formă de comportament guvernată de reguli” — reguli care, ca și cele ale jocurilor de orice tip, se învață și se manifestă în practica lingvistică însăși. Limba este utilizată pentru a face ceva: emiterea (performarea) unui enunț constituie un *act verbal*, rezultat al unei anumite intenții de comunicare a locutorului. „Succesul” actului depinde de recunoașterea de către auditor a acestei intenții. Limba este deci un instrument de acțiune socială, caracterizat prin *performativitate*.

Regulile de performare a actelor de vorbire fac parte dintre universalitățile pragmatice, actualizate diferit în limbi diferite, conform „gramaticilor” particulare ale acestora.

Prin teoria actelor de vorbire pragmatica lingvistică intersectează, fără a i se subsuma, teoria generală a acțiunii.

Din direcția teoriei enunțării și a teoriei actelor de vorbire se conturează o definiție a pragmaticii „în sens restrins” — a pragmalingvisticii: studiu al limbajului în acțiune, al regulilor de funcționare a sistemului limbii în procesul comunicării, sau, mai precis, al modului de utilizare a semnelor lingvistice pentru a realiza anumite intenții de comunicare în anumite contexte. Termenii centrali ai analizei pragmatice sînt în această perspectivă aceia de *situație de comunicare* și de *competență de comunicare*. Situația de comunicare cuprinde un ansamblu de parametri: protagoniștii comunicării (locutorul, auditorul), relațiile socio-psihologice dintre ei, coordonatele spațio-temporale, tema și orientarea comunicării (intenții de comunicare, direcție argumentativă etc.). Competența de comunicare, concept provenit inițial din sociologie, este definită drept cunoașterea practică a regulilor ce guvernează utilizarea sistemului limbii într-un cadru social, în funcție de parametrii situației de comunicare.

Astfel delimitat, domeniul pragmaticii este terenul de manifestare a conflictului (dialecticii) între „convenționalism” și „conversaționalism.” Pentru partizanii convenționalismului, provenit din tradiția filosofiei limbajului ordinărilor, sensul pragmatic al unui enunț este tot atît de convențional ca și sensul său semantic, putînd fi dedus din interpretarea anumitor elemente prezente în enunț, ce îndeplinesc funcția de *indicatori pragmatice*. Indicatorii pragmatice sînt de naturi diverse: indicatorii ilocutori (prin considerarea cărora este recuperată teoria actelor verbale), indicatorii atitudinali (prin care figurează ansamblul modalizatorilor, reluîndu-se și dezvoltîndu-se astfel o foarte veche tradiție, la confluența dintre logică și lingvistică), indicatorii argumentativi (domeniu în care logica modernă se întîlnește cu tradiția relorică). Un loc aparte este rezervat analizei *implicitului lingvistic* (presupoziții, implicații) a elementelor care fac parte din fondul comun de cunoștințe, credințe etc. al interlocutorilor și care asigură „suportul” comunicării.

Conversaționalisții adaugă semnificației convenționale a enunțurilor un ansamblu de elemente ce țin de condițiile dialogului, ale interlocuției — *efectele conversaționale*. Analiza conversațională are în vedere ansamblul parametrilor situației de comunicare, ca și descrierea secvențelor de acte verbale. Obiectul pragmaticii evoluează astfel de la studiul actelor de vorbire ca unități minimale ale comunicării la studiul secvențelor de acte și al claselor de situații de comunicare. Comunicarea este văzută tot mai mult ca interlocuție, primară față de enunțare și ale cărei coordonate determină intenția de comunicare însăși, în virtutea unei matrici conversaționale care reglementează înlanțuirea „replilor”. Această matrice ar cuprinde (după H. P. Grice) un număr de *maxime conversaționale* (de cantitate, de calitate, de relevanță, de manieră) guvernate de „principiul cooperării”. În interpretarea unui enunț, auditorul va lua în considerare atît semnificația convențională a acestuia cît și implicațiile sale conversaționale, diferitele efecte ce pot fi obținute prin respectarea sau nerespectarea principiului cooperării (la care se adaugă principiile politeții, ironiei, interesului etc. — reflexe în comunicarea verbală ale tipurilor de relații sociale interpersonală).

În acest punct, analiza pragmatică se întîlnește cu analiza discursului, cu teoria textului ca unitate transfrască, rezultat al activității discursive și în ultimă instanță cu stilistica (unde intervine ca element important în studierea semnificației globale a textului și a raporturilor între producătorul și receptorul de text, în definirea stilului însuși drept calitate textuală determinată de intertextualitate și interculturalitate).

Astfel se desenează parcursul de la pragmatica universală la pragmatolingvistică și de aici la pragmaticile particulare ale diferitelor texte. Pragmatica „invadează” domeniul științelor literaturii! Comunicarea literară este interpretată ca un tip distinct de interacțiune socială, al cărei instrument este textul. În comunicarea literară operațiile semantico-pragmatice de construire a obiectului de discurs capătă un aspect particular: sub dominanța condiției de fictivizare, textul literar își construiește o lume proprie, un referent ficțional, în limitele unor posibile dictate de constringerile lumii reale (constringeri de natură ontologică, antropologică, culturală etc.) sau ale universului subiectiv. Reconstrucția lumii textului în procesul receptării implică depășirea sensului literal al enunțurilor și refacerea sensului lor literar (implicit, conotat) — operație care permite umplerea golurilor aparente ale textului, interpretarea ansamblului său de presupoziii.

În centrul atenției se situează relația interlocutivă între autorul — emițător și cititorul — receptor, investigarea orizonturilor lor proprii de așteptare și problema receptării ca experiență estetică (Jauss), ca acțiune comunicativă estetică dominată de convenții specifice.

Abordarea pragmatică implică în același timp relativizarea conceptului de literaritate, văzută ca un fascicul de trăsături pe care trebuie să le posede ceea ce într-o epocă dată este propus și interpretat drept text literar.

În sfîrșit, se desenează posibilitatea de existență, alături de pragmatica literară, a unei pragmatice a literaturii, care s-ar putea ocupa de investigarea rolului practicii ficționale în ansamblul practicilor sociale ale unei comunități umane.

Astfel cercul se închide... asupra unei noi deschideri. Revenim la o accepție mai largă a pragmaticii — nu fără a spera că am reușit măcar în parte să deslușim reliefuri particulare al acestui „peisaj ales” al științei actuale a limbajului.

Dezvoltarea pragmaticii

Sens și forță ilocuționară

Pentru a descrie sensul unui enunț indicial — starea de lucruri pe care acesta o reprezintă — trebuie să avem în vedere ceea ce Bar-Hillel numește „contextul pragmatic” al enunțării sale. În schimb, nu este necesar să ținem seama de ceea ce Austin numește „forța” ilocuționară, adică actul ilocuționar pe care îl realizează locutorul prin enunțarea sa. Pentru a delimita sensul enunțului „Jules va veni” trebuie să știm (în primul rând) când are loc enunțarea; notînd cu t momentul enunțării, enunțul este adevărat dacă și numai dacă venirea lui Jules are loc după momentul t , enunțul reprezintă deci venirea lui Jules după momentul t . Dar nu ne interesează dacă, utilizînd acest enunț, locutorul vrea să facă o predicție, o promisiune sau o afirmație, să amenințe sau să avertizeze. Sensul enunțului, determinat de semnificația frazei în raport cu contextul enunțării, este independent de forța sa ilocuționară.

Această independență a sensului (și a semnificației) față de forța ilocuționară poate totuși fi contestată. Într-adevăr, să admitem că sensul unui enunț este determinat de condițiile sale de adevăr — semnificația frazei determinînd, pentru fiecare context de enunțare, condițiile de adevăr ale enunțului care rezultă. Astfel definit, sensul enunțului nu este independent de forța ilocuționară a enunțării, căci un enunț nu are condiții de adevăr decît dacă posedă o forță ilocuționară de un anumit tip. Un enunț care are, de exemplu, forța ilocuționară a unui ordin nu poate fi nici adevărat, nici fals; el nu are condiții de adevăr: nu există nici o stare de lucruri astfel încît, dacă acea stare de lucruri este realizată, un enunț ca „vino încoace!” să fie adevărat.

Dar dacă enunțul „vino încoace!” nu are condiții de adevăr, atunci el nu are sens și deci, dacă definim semnificația drept ceea ce determină condițiile de adevăr în raport cu un context de enunțare, fraza „vino încoace!” nu are semnificație. Evident, această concepție este prea îngustă pentru a fi satisfăcătoare din punct de vedere lingvistic. Este preferabil să rectificăm puțin definiția semnificației, de exemplu astfel: semnificația unei fraze este ceea ce pune în relație un context de enunțare cu o stare de lucruri care, dacă este reală și dacă enunțul este de tip asertiv, face ca enunțul să fie adevărat; semnificația unei fraze non-declarative pune și ea în relație un context de enunțare cu o anumită stare de lucruri; dar enunțul nu este „adevărat” atunci cînd acea stare de lucruri este reală. Fie enunțul „du-te miine la Londra!” adresat lui Jules la 3 august 1808: acest enunț, ca și „Jules pleacă miine la Londra” enunțat în aceeași zi, reprezintă starea de lucruri constituită de plecarea lui Jules la Londra la 4 august 1808. Dacă această stare de lucruri este reală — deci dacă Jules pleacă efectiv la Londra la 4 august 1808 — enunțul de tip asertiv „Jules pleacă miine la Londra” este adevărat. În schimb, enunțul „du-te miine la Londra!”, care are forța ilocuționară a unui ordin, nu devine

adevărat prin realizarea stării de lucruri pe care o prezintă: vom spune mai degrabă că ordinul este *indeplinit* atunci când starea de lucruri pe care o reprezintă este adevărată. Altfel spus, diferitele tipuri de enunțuri reprezintă toate stări de lucruri, dar în *moduri* diferite: o aserțiune reprezintă o stare de lucruri ca fiind reală și este adevărată atunci când acea stare de lucruri *este reală*, pe când un ordin reprezintă o stare de lucruri ca trebuind să fie realizată și este îndeplinit atunci când acea stare de lucruri *este realizată*. Conținutul semantic al enunțurilor este determinat de stările de lucruri pe care ele le reprezintă, or aceste stări de lucruri constituie condițiile de adevăr ale enunțurilor numai în cazul enunțurilor asertive; dacă enunțul are forța unui ordin, realitatea stării de lucruri pe care o reprezintă nu este condiția sa de adevăr, ci condiția sa de *îndeplinire*: condiția ce trebuie satisfăcută pentru ca el să fie îndeplinit. Reunind condițiile de adevăr ale enunțurilor asertive, condițiile de îndeplinire ale enunțurilor imperative etc. sub numele generic de „condiții de satisfacere”, vom putea redefini semnificația unei fraze ca fiind ceea ce pune în relație un context de enunțare cu anumite condiții de satisfacere, adică o stare de lucruri astfel încât, dacă acea stare de lucruri este adevărată, enunțul este adevărat dacă este de tip asertiv, îndeplinit dacă este de tip imperativ etc.

Odată făcută trecerea de la noțiunea restrinsă de condiții de adevăr la aceea mai largă de condiții de satisfacere, vedem că se păstrează independența sensului față de forța ilocuționară: condițiile de satisfacere a unui enunț sînt ilocuționare neutre, în măsura în care două enunțuri ca „Jules pleacă miine la Londra” și „du-te miine la Londra, Jules!”, reprezentînd aceeași stare de lucruri, au aceleași condiții de satisfacere, deși forțele lor ilocuționare sînt foarte diferite. Dar însuși acest fapt arată, oarecum prin absurd, că nu putem identifica sensul unui enunț cu condițiile sale de satisfacere și semnificația frazei cu ceea ce determină condițiile de satisfacere în relație cu un anumit context. Este evident că „Jules pleacă miine la Londra” și „du-te miine la Londra, Jules!” au aceleași condiții de satisfacere fără a avea același sens, și această diferență de sens reflectă diferența între actele ilocuționare realizate prin intermediul lor. În plus, această diferență de sens corespunde unei diferențe la nivelul semnificației frazelor enunțate: modul indicativ nu „semnifică” același lucru ca și modul imperativ, și ceea ce semnifică aceste moduri nu are nimic de-a face cu starea de lucruri (identică) reprezentată de cele două enunțuri, ci cu actul ilocuționar realizat de cei ce le enunță. Altfel spus, nu avem de-a face, pe de o parte, cu semnificația frazei definită drept ceea ce face să-i corespundă unei enunțări a acestei fraze în contextul C o stare de lucruri S pe care această enunțare o reprezintă, și pe de altă parte, drept forța pe care o capătă această enunțare în context. Semnificația frazei contribuie la determinarea nu numai a stării de lucruri reprezentate de enunț, ci și a forței ilocuționare a enunțării. Astfel că a acorda o semnificație unei fraze înseamnă a-i acorda nu numai un conținut reprezentativ potențial, actualizabil în context, ci și, după expresia lui Alston, un „potențial de forță ilocuționară”. Prin urmare, semantica lingvistică, al cărei scop este de a asigna frazelor gramaticale ale limbajului o semnificație, trebuie să includă o componentă pragmatică, aceasta fiind socoteală de elemente de tipul celor modale, asociate în mod convențional nu cu acel aspect al realității ce poate fi reprezentat de frazele în care ele se inserează, ci cu ceea ce face locutorul atunci când enunță aceste fraze.

Indicatori pragmatici

După Arthur Pap „spre deosebire de sensul semantic care este constant, sensul emotiv al unui cuvânt variază după contextul în care acel cuvânt este utilizat.” Pap adaugă: „Dacă sensul emotiv al unui cuvânt ca „ural” ar fi relativ constant, aceasta ar constitui o lege psihologică; dar caracterul constant al sensului semantic este rezultatul unei convenții”. Acestui mod de a concepe lucrurile i se poate aduce următoarea obiecție: dacă semnificația unui cuvânt ca „masă” este elementul prin care acest cuvânt contribuie la a determina starea de lucruri reprezentată de enunțarea frazei în care el se înserează, această abordare a sensului *că* relația dintre semne și obiectele pe care ele le reprezintă nu poate fi generalizată, pentru că există semne care nu „reprezintă”; aceste semne, dotate cu sens pragmatic, nu sînt asociate unor anumite obiecte printr-o relație de reprezentare: ele sînt asociate mai curînd unor anumite relații discursive între cei ce le enunță, și *această asociere nu este mai puțin convențională decît, de exemplu, cea a cuvîntului „masă” cu un anumit tip de obiect*. Cuvîntul „ural” este asociat în mod convențional actului ilocuționar de aclamare, și dacă spunînd „ural” un locutor își manifestă în general entuziasmul, el o face în virtutea acestei convenții și a convenției conform căreia a efectua actul ilocuționar de aclamare revine la a-și manifesta entuziasmul, după cum a efectua actul de afirmație revine la a-și exprima o credință — indiferent de sentimentele reale ale locutorului.

A inventaria expresiile cu valoare pragmatică înseamnă, pentru Austin și filosofil limbajului ordinar, a lupta împotriva „iluziei descriptive”, a identității pripite a sensului unui semn cu reprezentarea de către semnul respectiv a unui aspect din ceea ce reprezintă: enunțul în care se înserează. Este desigur greu de contestat că modurile verbaie, intonația, expresii ca „ural”, „bună ziua” sau „mulțumesc” nu reprezintă nimic și nu sînt folosite descriptiv; dar multor expresii dotate cu sens pragmatic sînt tentați să le dăm și o interpretare descriptivă, ca și cum ele ar contribui la determinarea conținutului reprezentativ al enunțurilor. Astfel, se pare că enunțul „o să vin neapărat” și enunțul „probabil că o să vin” reprezintă două stări de lucruri ușor diferite — venirea — sigură a locutorului și venirea sa probabilă: dar de fapt, ele reprezintă aceeași stare de lucruri, în moduri diferite: expresiile „neapărat” și „probabil” indică valoarea ilocuționară a enunțurilor — respectiv de promisiune și de aserțiune rezervată. Tot astfel, spunînd „cred că o să vin”, locutorul, în ciuda aparențelor, nu descrie starea de lucruri constituită de credința sa prezentă în venirea sa viitoare: „cred că” indică pur și simplu faptul că enunțul pe care îl introduce este, după expresia lui Benveniste, o aserțiune atenuată, fără a contribui la conținutul său reprezentativ. Tot astfel, „admit că”, „sînt de acord că” și „înțeleg că” oferă o indicație pragmatică fiind aproximativ echivalente cu „desigur” și „prin urmare” cărora nu le putem da decît o interpretare pragmatică: „prin urmare” indică faptul că prin enunțul respectiv, locutorul trage o concluzie, iar „desigur” poate indica faptul că el face o concesie.

Trebuie recunoscută existența, alături de indicatorii ilocuționari, a unor indicatori atitudinali, asociați nu actului ilocuționar realizat de locutor, ci atitudinii sale afective față de obiectul discursului său. Cînd spun „o să fac o baie bună” asertez că o să fac o baie și exprim o anumită atitudine față de această baie prin intermediul cuvîntului „bun” care, în expresia „o baie bună”, nu descrie o proprietate obiectivă a băii, cum ar face-o de exemplu „cald”

„Calificăm drept bună baia ce vrem foarte mult să o facem” spune San Antonio. Deși inadecvată, această definiție este orientată în direcția corectă, aceea a unei abordări pragmatice a sensului expresiilor evaluative. Prima investigație sistematică a indicatorilor atitudinali i se datorează lui Ch. Bally (1909), care o numește *stilistică*. El distinge în limbă elementele afective și elementele intelectuale, primele fiind asociate atitudinii interlocutorilor și situației de enunțare, și cele din urmă, stărilor de lucruri reprezentate. Trebuie remarcat faptul că această distincție l-a condus pe Bally la critica opoziției saussuriene între *Langue* și *Parole* (Limbă și Vorbire – cf. „Ferdinand de Saussure și stadiul actual al studiilor lingvistice” în Bally, 1935) și tot ea se află, *via* Vendryès și Ogden-Richards, la originea distincției operate de empirismul logic între sensul emotiv și sensul cognitiv sau informativ, distincție a cărei critică și rafinare de către filosofii limbajului ordinar constituie punctul de plecare al cercetărilor actuale de pragmatică.

Ca și indicatorii afectivi sau atitudinali, indicatorii logico-argumentativi pot fi ușor grupați într-o categorie aparte. Unii dintre ei pot fi considerați drept indicatori ilocuționari; este cazul lui „desigur”, „prin urmare”, „totuși”, al multor altor indicatori care privesc situația enunțului, unde se inserează în cadrul argumentării, la care contribuie într-un fel sau altul. Unele expresii, ca „dar” sau „chiar” sînt mai dificil de interpretat. Se poate admite că spunînd „șigur că a venit” locutorul face un anumit act de discurs, care poate fi definit și căruia putem destul de lesne să-i dăm un nume; dar este mai dificil să acordăm enunțului „după cină, Wittgenstein a spălat chiar și vasele” o forță ilocuționară al cărei indicator ar fi „chiar”. Este preferabil să utilizăm, în acest caz, cum o fac Ducrot și Anscombe, noțiunile de „direcție” și de „forță argumentativă” în locul celei de act ilocuționar. Așa de exemplu, „desigur” într-un enunț *X* indică faptul că *X* merge în sensul unei anumite concluzii și că argumentarea generală a locutorului merge în sens opus (de unde se poate deduce că *X* este o concesie); „dar”, într-un anumit tip de enunț, conectează două propoziții și indică în același timp că ele au sensuri opuse și că a doua este mai puternică argumentativ decît prima, astfel încît enunțul global are aceeași direcție argumentativă cu cea de a doua propoziție. Pe această bază elementară, putem analiza enunțul „desigur că a venit, dar a plecat imediat din nou”: „desigur” indică faptul că există o concluzie *r* astfel încît argumentarea locutorului merge în sensul *r* și că „a venit” are un sens opus; „dar” indică faptul că „a venit” și „a plecat imediat din nou” au sensuri opuse (de unde rezultă că „a plecat... are sensul *r*) și că „a plecat...” este un argument mai puternic în sensul *r* decît este „a venit” în sensul opus, astfel încît enunțul global are sensul *r*, așa cum lăsa să se prevadă „desigur”. Deducem că un „desigur” implică un „dar” și vedem desenîndu-se posibilitatea unei logici a argumentării.

Un alt tip de indicatori privește nu atitudinea afectivă a locutorului față de obiectul discursului său, nici sensul argumentativ al spuselor sale, nici forța ilocuționară a enunțării sale, ci lucrurile pe care, spunînd ceea ce spune, le consideră cunoscute, fondul comun de cunoștințe și de credințe pe care le împărtășește cu interlocutorii săi, pe scurt, ceea ce el *presupune*. Ceea ce presupune locutorul este, cel puțin parțial, indicat prin utilizarea unor anumite forme lingvistice. Fie fraza „după cearta cu fiul lui Martin, măcelarul nu-și mai bate nevasta”. Utilizarea referențială a expresiilor „Martin”, „măcelarul”, „nevasta”, „fiul lui Martin” și „cearta cu fiul lui Martin” presupune existența

lui Martin, a măcelarului, a nevestei sale, a fiului lui Martin și a celei dintre acesta și măcelar. Expresia „nu mai” are și ea o presupuziție: spunând „Toto nu mai face prostii” locutorul presupune că Toto făcea prostii. În exemplul de mai sus, locutorul presupune că măcelarul își bătea nevasta și că la un moment dat a încetat să o mai bată.

Cum să caracterizăm *indicația pragmatică* în general? Primul lucru care trebuie subliniat este că ceea ce este „indicat” nu este reprezentat: Cel care spune „vino încoace” nu spune că dă un ordin, cel care spune „a venit dar a plecat din nou” nu spune că cele două propoziții pe care le aserțiază au orientări argumentative diferite, cel care spune „din nefericire s-a întors” nu spune că deplinge faptul că cineva s-a întors, cel care spune „regele Franței e chel” nu spune că există un rege al Franței (și numai unul) și nici că el consideră acest fapt cunoscut. Toate acestea sînt numai „indicate”, și anume, prin utilizarea unor anumite semne. Modul imperativ este utilizat pentru a efectua un act ilocuționar de un anumit tip, „dar” este utilizat pentru a conecta două propoziții argumentativ opuse dintre care a doua este mai puternică decât prima, „din nefericire” este utilizat pentru a enunța un fapt pe care îl deplîngem etc. Aceste expresii au anumite *condiții de utilizare*, și prin urmare a le folosi revine la a indica faptul că aceste condiții sînt îndeplinite.

Această caracterizare este totuși insuficientă, căci ea ne conduce la a pune pe același plan, de exemplu, ceea ce indică utilizarea imperativului și ceea ce indică utilizarea unui ciocan. Atunci cînd Jules spune „vino încoace”, el folosește un mod, imperativul, care este utilizat pentru a efectua un anumit tip de acte ilocuționare, și faptul că Jules folosește acest mod indică sau arată că Jules vrea să facă un act ilocuționar de acel tip. Tot astfel, utilizarea unui ciocan de către Jules arată că el are intenția să bată un cui sau să facă ceva similar, în măsura în care aceasta este funcția recunoscută a ciocanului. Dar există o diferență importantă între cele două tipuri de indicații oferite de utilizarea ciocanului și respectiv a modului imperativ. Ciocanul servește la bătut cuie, și îl putem utiliza în acest scop chiar dacă nimeni nu înțelege ce vrem să facem. Modul imperativ servește la efectuarea unui anumit tip de acte ilocuționare, dar nu putem îndeplini aceste acte dacă nimeni nu înțelege că aceasta a fost intenția cu care am utilizat imperativul, nu putem da cuiva un ordin dacă acesta nu ne înțelege intenția de a-i da un ordin. În general, intenția locutorului de a efectua un anumit act ilocuționar se realizează prin recunoașterea de către auditor a acestei intenții (cf. Recanatî 1979). Altfel spus, modul imperativ servește la efectuarea unui act ilocuționar de un anumit tip tocmai pentru că, și în măsura în care, utilizarea sa ne indică faptul că aceasta este intenția locutorului; funcția lingvistică — deci semnificația — modului imperativ considerat ca semn-tip nu este independentă de ceea ce indică utilizarea de către locutor a unei ocurențe a acestui semn; ea constă tocmai în această indicație, pe care o vehiculează sistematic ocurențele sale.

Regăsim aici distincția între *indice* și *simbolul indicial*. Expresia „mulțumesc” este utilizată pentru a mulțumi, astfel că utilizarea acestei expresii de către un locutor indică faptul că el efectuează actul de a mulțumi; dar indicația vehiculată de utilizarea expresiei nu este ceva care *se adaugă* la semnificația ei. Utilizarea de către X a expresiei „proba ontologică” arată că X posedă unele cunoștințe de filosofie; dacă această indicație vehiculată de utilizarea semnului nu face parte, așa cum a arătat Morris, din semnificația acestuia, cu totul altfel stau lucrurile în cazul expresiei „mulțumesc” a cărei

utilizare arată că locutorul mulțumește și în plus a cărei semnificație convențională standard este chiar aceasta. Există o relație de fapt între o ocurență a unei expresii cu valoare pragmatică și ceea ce indică ea în virtutea acestei relații (de exemplu între „mulțumesc” și actul de a mulțumi), dar expresia, ca semn-tip, este asociată convențional acestei relații. Pentru a ne exprima mai simplu: semnificația expresiilor cu valoare pragmatică este dată de condițiile lor de utilizare, și ele sunt folosite în mod convențional pentru a indica faptul că aceste condiții sunt îndeplinite. Nu se mai poate deci face o opoziție între sens și utilizare, între ceea ce ține de o investigație semantică și ceea ce ține de o investigație pragmatică.

Efecte conversaționale

Abordarea de mai sus, care s-a bucurat de o largă popularitate în rândul filosofilor și al lingviștilor, a întâmpinat unele dificultăți (...) Obiecțiile au mers în același sens: ei tind să arate că indicațiile pragmatice nu sunt în toate cazurile generate de condițiile de utilizare a unei forme lingvistice (...) Pentru a distinge între cele două tipuri de indicații pragmatice — cele asociate în mod convențional unor forme lingvistice și celelalte — Grice (1967) a propus distincția între implicații *convenționale* și implicații *conversaționale* (...) Plecând de la această distincție, pragmatica a îmbrăcat un nou aspect: investigația pragmatică constă în bună parte în a distinge, în sensul atribuit în mod intuitiv unui enunț, între ceea ce este propriu-zis semantic și ține de semnificația convențională a unei fraze și ceea ce ține de un efect conversațional. Astfel, analizele „convenționaliste” ale filosofilor limbajului ordinar și analizele „conversaționaliste” ale pragmaticienilor contemporani nu se opun în mod absolut: distincția între cele două nivele ale analizei pragmatice constituie până astăzi motorul progresului pragmaticii.

Structura, cuvîntul, evenimentul

Vorbirea ca discurs

Cucerirea punctului de vedere structural e în mod sigur o cucerire a științificului. Consituindu-și obiectul lingvistic ca autonom, lingvistica s-a constituit ea însăși ca știință. Dar cu ce preț? Fiecare din axiomele enumerate este totodată un câștig și o pierdere.

Actul de a vorbi nu e numai exclus ca execuție exterioară, ca performanță individuală, dar el nu poate fi nici combinație, nici producție de enunțuri inedite. Or, în aceasta constă chiar esența limbii, chiar scopul ei.

În același timp e exclusă istoria, nu numai schimbarea dintr-o stare de sistem în alta, ci și producția culturii și a omului în producerea limbii sale. Ceea ce Humboldt a numit producție, opunînd-o lucrării gata făcute, nu e numai diacronie, adică schimbarea și trecerea de la o stare de sistem la altă stare de sistem, ci chiar generarea, în dinamica ei profundă, a operei vorbirii în fiecare și în noi toți.

E exclusă de asemenea, cu libera combinație și cu generarea, intenția primă a limbajului, care este aceea de a spune ceva despre ceva; această intenție, locutorul și auditorul o înțeleg imediat. Pentru ei limbajul vizează ceva, sau mai exact are o dublă țintă (*visée*): una ideală (a spune ceva) și o referență reală (a spune despre ceva). În această mișcare, limbajul trece două praguri: pragul idealității sensului și, dincolo de acest sens, pragul referinței. [...]

Pentru noi, care vorbim, limbajul nu e un obiect ci o mediație; el e ceva prin care, cu ajutorul căruia, noi ne exprimăm și exprimăm lucrurile. A vorbi înseamnă actul prin care vorbitorul depășește închiderea universului semnelor, în intenția de a spune ceva despre ceva cuiva; a vorbi e actul prin care limbajul se depășește ca semn spre referința sa și spre *vis-d-vis*-ul său. Limbajul vrea să dispară; el vrea să moară ca obiect.

O antinomie se arată; de o parte, lingvistica structurală procedează la o decizie cu caracter epistemologic, aceea de a se păstra în interiorul închiderii universului semnelor; în virtutea acestei decizii, sistemul nu are un „în afară”; el este o entitate autonomă de dependențe interne. Dar aceasta e o decizie metodologică care violentează experiența lingvistică. Sarcina e atunci, pe de altă parte, de a recupera pentru înțelegerea limbajului ceea ce modelul structural exclude, și care e poate limbajul însuși ca act de vorbire, ca *spunere* (*comme dire*). [...] Sarcina noastră mi se pare aceea de a merge pînă la capătul antinomiei. [...] Formularea acestei antinomii este azi condiția întoarcerii la o înțelegere integrală a limbajului; a *gîndi* limbajul, ar însemna a *gîndi* chiar unitatea distinsă de de Saussure, unitatea limbii și a vorbirii. [...]

Noua unitate pe care o considerăm acum nu e nicidecum semiologică — dacă se înțelege prin aceasta tot ce privește raporturile de dependență internă între semne sau compuși ai semnelor. Această mare unitate e chiar semantică, dacă luăm acest cuvînt în înțelesul său tare, care nu e numai acela de a semnifica în general, ci acela de a spune ceva, de a trimite de la semn la lucru.

[...] E vorba acum de a găsi instrumentele de gândire capabile să stăpânească fenomenul limbajului, care nu e nici structura, nici evenimentul, ci necontenita conversiune a unuia în celălalt prin intermediul discursului. [...]

I. Lingvistica poststructuralistă face azi progrese spectaculare în ordinea *sintaxei*. Școala lui Chomsky, în Statele Unite, lucrează asupra noțiunii de „gramatică generativă”; întorcând spatele taxinomiilor primului structuralism, această lingvistică nouă pleacă de la frază și de la problema pusă de producerea de fraze noi. La începutul cărții *Current Issues in Linguistic Theory* (Mouton, 1964), Chomsky scrie: „Faptul central asupra căruia trebuie să se aplece orice lingvistică semnificativă e acesta: un vorbitor exersat poate produce în limba sa o frază nouă la momentul oportun, iar alți vorbitori o pot înțelege imediat, cu toate că ea e nouă și pentru ei. [...] Stăpînirea normală a unei limbi implică nu numai capacitatea de a înțelege imediat un număr indefinit de fraze cu totul noi, dar și aptitudinea de a identifica fraze deviante și eventual de a le supune interpretării... E clar că o teorie a limbajului care neglijează acest aspect «creator» nu are decît un interes marginal” (*ibid.*, p. 7—8).

Un nou concept de structură e astfel cerut pentru a da seama de ceea ce Chomsky numește gramatica limbii. El o definește astfel: „Gramatica e un procedeu care determină seria infinită a frazelor bine formate și conferă fiecăreia din ele una sau mai multe descrieri structurale” (p. 9). Astfel, descrierea structurală veche, care se aplică pe inventare moarte, rezultă din conferirea unei reguli dinamice de naștere care subînțelege competența lectorului. Chomsky nu încetează de a opune o gramatică generativă inventarelor de elemente caracteristice taxinomiilor atât de dragi structuraliștilor. Sintem astfel aduși la Cartezieni (ultima carte a lui Chomsky se numește *Linguistica carteziană*) și la Humboldt, pentru care limbajul nu este produs, ci producere, generare.

După părerea mea, această nouă concepție asupra structurii ca dinamism reglat va învinge primul structuralism: ea îl va învinge intergrîndu-l, adică situîndu-l exact la nivelul său de validitate. [...]

Recursul, aici, la Gustave Guillaume — marele lingvist francez, prea ignorat — ne ajută să învingem o prejudecată și să umplem o lacună. Prejudecata e următoarea: noi ne reprezentăm ușor sintaxa ca forma cea mai interioară a limbajului, ca încoronarea auto-suficienței limbajului. Nimic mai fals. Sintaxa, tocmai pentru că ține de discurs și nu de limbă, se află pe traseul întoarcerii semnului spre realitate. Sintaxa nu asigură sciziunea limbii, aceasta a făcut-o deja constituirea sistemului închis al semnelor și taxinomia. Iată de ce formele discursului, cum sînt substantivul și verbul, marchează travaliul limbajului pentru a slăpini realul sub aspectele sale spațiale și temporale: e ceea ce Gustave Guillaume numește „a re-vărsa semnul în univers”. A ceasta dovedește că o filozofie a limbajului nu are numai de dat seama de distanța și de absența semnului din realitate (căsuța vidă a lui Lévi-Strauss);

ne putem menține la acest punct de vedere cât timp se consideră sistemul închis al unităților discrete care compun limba; dar el nu mai e suficient de îndată ce se abordează discursul în act. [...]

Iată de ce o filosofie a limbajului nu trebuie să se mărginească la condițiile de posibilitate a unei semiologii: pentru a da socoteală de absența semnelor de pe lucruri, *reducerea* raporturilor de natură și transformarea lor în raporturi semnificative ajunge. Trebuie în afară de aceasta să satisfacem condițiile de posibilitate a discursului, în măsura în care aceasta este o tentativă mereu înnoită de a exprima integral gândirea și dicibilul experienței noastre. Reducerea — sau orice act comparabil prin negativitatea sa — nu e aici de ajuns. Reducerea e numai fața negativă (*l'envers*) a unui *vouloir-dire*, care aspiră să devină un *vouloir-montrer*.

Oricare ar fi destinul opereii lui Chomsky în Franța și a releului pe care Gustave Guillaume îl poate oferi asimilării ei, interesul filosofic al acestei noi faze a teoriei lingvistice e evident: un raport nou, de caracter nu antinomic, e pe cale de a se instaura între structură și eveniment, între regulă și invenție, între constrângere și alegere, grație conceptelor dinamice de genul *operației structurante*, și nu al *inventarului structural*. [...]

II. Aș vrea să schizez o depășire similară a antinomieii structurii și evenimentului în ordine *semantică*. Aici regăsim problema cuvintului. Cuvântul e mult mai mult și mult mai puțin ca fraza.

E mult mai puțin, pentru că nu există cuvânt înaintea de frază. Ce există înainte de frază? Semne, adică diferențe în sistem, valori în lexic. Dar nu există încă semnificație, entitate semantică. Semnul, ca diferență în sistem, nu spune nimic. Iată de ce trebuie să spunem că în semiologie nu există cuvânt, ci valori relative, diferențiale, opozitive. [...]. Dar iată: cineva vorbește, cineva spune ceva; cuvântul iese din dicționar; el devine cuvânt în momentul în care omul devine vorbire, cînd vorbirea devine discurs, și discursul frază. Nu e întâmplător că în germană *Wort* — cuvîntul — e tot *Wort*, vorbirea (chiar dacă *Wort* și *Wort* n-au același plural). Cuvintele sînt semne în poziție de vorbire. Cuvintele sînt punctul de articulare a semiologiei și semanticii, în fiecare eveniment de vorbire.

Astfel cuvîntul e ca un schimbător între sistem și act, între structură și eveniment: de o parte, el ține de structură, ca o valoare diferențială, dar el nu e atunci decît o virtualitate semantică; de alta, el ține de act și de eveniment, întrucît actualitatea sa semantică e contemporană cu actualitatea disparentă a enunțului.

Dar aici situația se răstoarnă. Cuvîntul, am spus, e mai puțin ca fraza, întrucît actualitatea sa de semnificație e tributară celei a frazei: dar el e mai mult ca fraza din alt punct de vedere. Fraza, am văzut, e un eveniment; în această calitate, actualitatea sa e tranzitorie, pasageră, disparentă. Dar cuvîntul supraviețuiește frazei. Ca entitate deplăcută, el servește în instanța tranzitorie a discursului și se păstrează disponibil pentru noi întrebări. Astfel, îngreunat de o nouă valoare de uz — ori el de mică ar fi — el se reîntoarce în sistem, și, întorcîndu-se de la sistem, îi dă o istorie. [...]

Ce se întâmplă atunci cînd cuvîntul accede la discurs, cu bogăția sa semantică? Toate cuvintele noastre fiind polisemice într-o oarecare măsură, univocitatea sau plurivocitatea discursului nostru nu e opera cuvintelor, ci a contextelor. În cazul discursului univoc, adică a discursului care nu tolerează decît o semnificație, e sarcina contextului să oculte bogăția semantică a

cuvintelor, să o reducă, stabilind ceea ce Dl. Greimas numește o izotopie, adică un plan de referință, o tematică, o topică identică pentru toate cuvintele frazei (de exemplu dacă dezvolt o „temă” geometrică, cuvântul volum va fi interpretat ca un corp în spațiu; dacă „tema” e de bibliotecă, cuvântul volum va fi interpretat ca desemnând o carte). Dacă contextul tolerează sau chiar păstrează mai multe izotopii de-odată, avem de a face cu un limbaj efectiv simbolic, care spune *altceva* zicând *ceva*. În loc să filtreze cu dimensiune de sens, contextul lasă să treacă mai multe, vreau să spun consolidează mai multe, care aleargă împreună ca niște texte suprapuse ale unui palimpsest. Polisemia cuvintelor noastre e atunci eliberată. Astfel, poemul lasă să se întărească mutual toate valorile semantice; nu numai o interpretare e atunci justificată de structura unui discurs care permite multiplelor dimensiuni ale sensului de a se realiza în același timp. Pe scurt, limbajul este în sărbătoare. Iar această abundență se ordonează și se desfășoară într-o structură; dar structura frazei nu creează absolut nimic; ea colaborează cu polisemia cuvintelor pentru a produce acest efect de sens pe care-l numim discurs simbolic, și polisemia cuvintelor noastre rezultă ca însăși din concursul procesului metaforic și al acțiunii limitative a cimpului semantic.

Astfel, nu încetează a se complica și reînnoi schimburile între structură și eveniment, între sistem și act. E evident că instalarea uneia sau a mai multor izotopii este opera secvențelor mai lungi decât fraza și că ar trebui, pentru a continua această analiză, să schimbăm din nou nivelul de referință, să considerăm *înălțuirea unui text*: vis, poem sau mit. La acest nivel voi regăsi problema mea, aceea a hermeneuticii. Dar mi se pare că totul se joacă în unitatea complexă a cuvântului. Aici schimbul genezei și al structurii se citește clar. Dar pentru a interpreta corect acest *travaliu* al limbajului, trebuie să ne învățăm din nou a gândi ca Humboldt în termeni de proces, mai curînd decât de sistem, de structurare, mai curînd decât de structură.

Cuvîntul mi-a apărut ca fiind punctul de cristalizare, nodul tuturor schimburilor între structură și funcție. Dacă el are această virtute de a constrînge crearea de noi modele de inteligibilitate, e pentru că el însuși se află la intersecția limbii și a vorbirii, a sincroniei și a diacroniei, a sistemului și a procesului. Urcînd de la sistem la eveniment, în instanța de discurs, el aduce structura la actul de vorbire. Reîntorcîndu-se de la eveniment la sistem, el aduce acestuia contingenta și dezechilibrul, fără de care el n-ar putea nici să se schimbe, nici să dureze; pe scurt, el dă o « tradiție » structurii care, în ea însăși, e în afară de timp.

În românește de ALINA LEDEANU

Corectura: LIDA IGIROȘIANU



Tiparul executat sub comanda
nr. 1/185 la
Întreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918”
str. Grigore Alexandrescu nr. 89-97
București — România

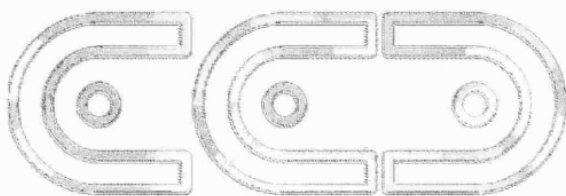
**PREZENTAREA ARTISTICĂ
DOINA DUMITRESCU**

**PREZENTAREA GRAFICĂ
SANDA GUSTI**

Secolul 20

nr. 1-2-3 • 1988

**REDACȚIA: CALEA VIC-
TORIEI, 115. TEL. 50.64.35
ADMINISTRAȚIA: CALEA
VICTORIEI 115. TEL. 50.74.96
BUCUREȘTI**



Scanare și prelucrare digitală



de

Anonim



și

CAT Graur



Antwerpen

2026

